

طَبِيعَةُ ثَابِتٍ عَجْمَا فِي السَّيِّ
بِحِزَّةِ أَصْلَانَا وَفَرْقِ السَّيِّ

اِحْمَدُ لَكَ تَبَوُّجًا وَتَقَالِي خُطَابَ مَعْرِضٍ مُسَلِّمٍ

مَعْرِضُ السَّيِّ
مَعْرِضُ السَّيِّ

دِرَاوَجَاوِي لَوَلِي عَشْرَةِ اَجْرِي حَسْبِي صَلَّي اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم

شَعْلَةُ طَوْبِهَا بِهَا يَسْتَعِينُ الْاَلَمُ فَلَمْ يَطْبَحْ
مُطْبَعُ كَانِيَا بَهْتَا بِشَعْرِ عَجْمَا بِرِي

[illegible]

اوتى خير كثير ان فصل على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرة ونذيرا وعلى الدجاجة
 الذين كانوا مطيعين له في الدين كله فلم يتركوا منه ظميرا او فقيرا او جبا فبقول
 السكينة محمد بشيرة الدين بن مولانا محمد كريم الدين الثمانى القنوجى لما كان قد كتب
 لمحب الله البهاري كتابا اشرف بتحقيقا في علم الاصول والطف بترقيتها كنه حقايق
 المقتول وكانته شرح بعينها مملو من القيل والقال ومشحون من الاستحال
 والاحضال بحيث يحيل لقاصد مقاصد المتن فيه اللال بعينها في نهاية الاجمال
 بحيث لا يقسم منه ان المصنف ما قال ختج في صدرى ان اشرح له شرحا واضحا
 لا يعرض فيه فالبا عن الاحتراس والمخرج ولا يقصده الا تعديل المتن وشرح
 فشرحت فيه طابا من الله تعالى توشيقه وساكما اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل المؤمنين
 وخير المؤمنين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة لفظا

مفتی سید ابوبکر
لاکھنؤ میں مقیم
اور ان صاحبزادوں کے
بہنویش خاندان
مفتی سید محمد
خاندان ابوبکر خان
مفتی سید محمد

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن جنسها بفصل المراد بها ما هو لها اشتقاقا من اتي اللفظ
تبيين اياها من اتي شي او من اتي اليه اي حج اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و
اصلا عند الفرار او في كثره فادلت واوفا القاء على خلاف القياس عند تحليل
ايته وعن سبويه او في كثره فاعلث قال ابن هشام في تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان نعل الثاني دون الاول نحو موسى وسوئى و
شعنى في كلامهم ان نعل الاول دون الثاني كناية وطاية وثاية واية وعند
الكسائي اية كناية فخذت الهزة تخفيفا وارسل البيئات جميع مينة من البيان
وهو الظهور المراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التأويل والاشارة
كذلك والمعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاربي اربنا فطبع الله
اما بالتشديد معني لما يعني اكمل وانشه الدين بعد التنزيل والارسال والتخفيف
معني ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوحا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد والتخفيف معروفا معني ملائقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
معني لا معني الحكم احيى بل اليقين في قلوبهم حكما ربنا لك الحقيقة حقا احيى في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحضك عن الغير وكل
من سواك حجاز شرة في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة الا بالحق
فهو غير ثابت وابل في نفسه ولك الامر حقيقة فانت الامر وكل ممن
غيرك حجاز باجازتك وامور بامرک فالحجاز هنا بضم الميم مفحول من الاجازة
لانك اكان او لا بفتح الميم اعكة المبادى الاعد جميع عنان بالفتح معني

ودوال الحكم والمبادئ ترجع مبدأ المعنى ابتداءً من الشيء وما يرتفع عليه عبارات كل الاستدلال بها
 يسيل إليك أي بقدرتك اختيارك وفواصي المقاصد النواحي جميعاً بمعية
 سوى يشاء في مضمونة أي مردودة إليك لأنك أنت تفضل المقاصد لا غير
 فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
 المتصم للحكم جميعاً بكسر وى العدل والحكم والنزوة والقرآن رسول
 صلى الله عليه وسلم جامع كلها وتسم لنا بالطريق الأصم بنفقتين بمعنى الوصف
 الطريق الذي لا إفراط فيه ولا تفريط والمبعوث لجوامع الكلم أي الكلمات
 الجامعة لإفراج الأحكام إلى أقصاهم الأصم لفهمهم بالفتح وهو حسن أو
 بالكسر والام بنقسم العزمة ففتح الميم جمع أمة بمعنى القوم فالمعنى على الأول
 أن الرسول أرسله الله تعالى بالكلمات الجامعة إلى عقول القوم ليفهموا بهذه
 العقول معاني هذه الكلمات فتشقق تلك العقول من المعاني إلى الأحكام و
 المعنى على الثاني أنه بعث جوامع الكلم لفهمهم لافهم الأصم ليعلموا بها فعلي هذا المعنى
 الأصم قيل يحتمل أن يكون الأصم جمع أمة بمعنى الدين أو البشرية ويكون أحسن
 باعتبار الأنواع والأحكام فالمعنى أنه بعث جوامع الكلم لفهمهم شريعة أي الأحكام
 الشرعية وعلى الله وأصحابه الذين هم أدلة العقول أي عقول المؤمنين
 والدليل هو الموصول إلى المطلوب عقول المؤمنين وصلت إلى المطلوب الذي هو
 الأيمان والتسديد بسبب الال والأصحاب سيما الأربعة الأصم في الإيضاح
 إلى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من أصحابه وعلى رضاه عنه وإنباء الحسن
 والحسين وإماميهم النصارى فاطمة الزهراء من آلها وأهل بيته أما بعد فيقول الشكوك

سلم الله
 الصبر والوصايا
 كماله بالآثار وذلك لأن
 على عبد الله أن يكون له خد
 ذلك الاسم والوص
 أن في كماله في نفسه لأن
 الظاهر في حال الخلق
 على البينات وهذا بيان
 من الساعات في كل
 من

أى الشكر الصبور أرى الصابر بحسب الله بن عبد الشكور الذى تأسس سنة
الف مائة وتسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة المكان الزرق
بضم الذال المعجزة أو كسر بالعال من كل شى أو عال الجبل أى بالآى حرسية وبالآى
كوه ورقاه أى رفعه عن حفيض القال الى قلعة الحكال الحفيض السافل من
الارض أى حتى ترمى رداس من كن والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل سئل القول
فى الخبر والقال فى الشر والقلعة بضم القاف وتشديد اللام رأس الجبل والعال من كل شى
أى سر كوه وبالآى حرسية والحال كيفية الانسان بأمر عليه ان السعادة باستكمال
النفس أى الروح والسعادة أى ما تعلق بنفسه وهو النبدن وذلك أى الاستكمال
بالتحقق أى الصبر ورة على اليقين والتخلق أى التدين بالأعمال الصالحة والآيات
استكمال النفس بالثبات فى استكمال المادة وحسب أى التحقن والتخلق بالتفقه فى
الدين والتبحر أى التعمق بمواقف الحق واليقين والناسب فى صلاته
فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو نفسه انما يتأتى بتحصيل المبادئ
التي يتوقف عليها التفقه ومنها أى من المبادئ علم اصول الأحكام الشرعية
لانها لم تعلم لا تحصل الفقه فهى أى علم الأصول من أجل علوم الإسلام
فإن أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومبادئها والأصول أحسن منها البتة الفقه
مصدر أى مخرج الأصول وبيان علوم شرعية بخطيب جميع خطبة ومسمى الكلام المنشر
الشيخ وفى قواعد هذه أى قواعد الأصول كتب وكنت صرفت بعض
عمري فى تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق ما ربه المأرب جميع
المأرب بضم الميم الزاد الهاء من المأرب بضم الميم أى المأرب بضم الميم

لانها مما يحل في الياسنكا لها مواضع الاحتياج فلم يكتف بحسب عيني حقيقة من جملتها
 ولم يخفف علي دقيقة من دقائقها بقدر بعد يحصل الطالب وتقصيها كما سمي
 اي لا يغشيم اذ بدت ان احرق فيه اي في علم الأصول يسبقها بالكثير
 والكتاب الكبير واخيراً سأل الفن وثلاثة كتبها بأكافياً لطالب هذا الفن
 ذلك الكتاب الى الفروع اي المسائل الفقهية والى منها بمن مع او ممن الجمع مع العلم
 اصولاً اي دلائل تلك الفروع والى المشرع اي الامور الشرعية العقلية معقولاً
 اي الامور العقلية ويحتوي على طريق الحنفية والشافعية ولا يميل سبلاً
 اي لا يعدل عدلاً قليلاً فالتكثير من الواغية اي ما كان حقيقياً
 الواقع سرادكون مرافقاً حنفية والشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله
 وتوفيقه كما ترى في الحسن والجمع والاحتراف وتفصيل هذا الاجال من معدن
 المسائل والعديد من كبر الدال منبت اجرامها بحد مسائل بل سحر
 لا يدري بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بالاشياء ومسميته
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اي البعد والافتقار في الخلف عدم الاعتدال
 والجمع اي العن والتشيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد الزاوية
 الهمني ما لا يملكه من كبره من الفرر سلطان في الملكة
 بعض الشرح بواسم التكميل ينسب اليه ايعال النعم ان تاركه اي تارك تعليمه
 وبيان وقته مسلم الثبوت اي سنة الف واة ومع الاخر تنبيه
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من اسم العلم وموضوعه
 وغاية ومقالات تفت في المسادى الكلامية والاحكامية والفقهية والاصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب وسنة والامام والقياس وحاشا في
 الاجتهاد ونحوه من التقليد وتقليد به اما المقدمة ففي حد اصول
 الفقه وموضوعه فالتدليل وله حدان حد لقباً وحد اضافاً اما احده اى
 اصول الفقه مضاعفاً اى من حيث المعنى الاضافى فالحاصل الذى جمعه مضاف الى
 الفقه فى لفظ اصول الفقه يختلف فى تفسيره لثلاثة بليات شتى احدها ما يستغنى
 عن غيره قال ابو الحسين البصرى فى شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قال الامام فى الحصول
 والمنقوب وتبعه صاحب التفسير وتماشا مثل الشئ كما فى القاموس وغيره وعلى هذا
 يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند لتحقيق الشئ اليه قال الامام
 فى الاحكام والبنارسمى فى محكم الاصول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج واقرب
 هذه الحدود هو الاول والاخر والخيار فى شرح المختصر للقاضى عند شرح جميع الجوامع
 للمجلد الرابع وخبرها هو الاول وهو المشهور فلذا اخذ المصنف رحمه الله تعالى التذكير
 وقالوا فى تفسيره اصطلاحاً الرابع كقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الراجح
 والمستصحب ففتح الحاء المهملة وفتح الشئ حال الذى كان عليه قبل حاد الظاهر لان
 الشئ يرجع الى الصحبة لو لم يكن هذا الظاهر كما يقال طهارة الماء اصل وتعارضه اصل
 والظاهر والقاعدة كقولهم باقة البسطة المضطر خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة
 والفاعل مرفوع اصل من اصول النجاسات قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل فى
 هذه المسئلة الكتاب وسنة اعيد فى شرح المختصر للقاضى عند ان اى لفظ الاصل
 اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى
 دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصر المصنف لفظ الاصل فى

المقدمة فى اصول الفقه وموضوعه فالتدليل

الميزان انتهى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم سائر المصنف صاحب حكم الاصول
فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ منها
صغريات القياسات كما توارى الزكوة بموادها وصورتها من افراد موضوع
مسائل الاصول كما لا يلزم للوجوب فان اوارى الزكوة فرد من افراد الامر مجالا والمنطق
الباحث عن العقول الثمانية فان تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤلف
الاشياء المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً فلنا ان الفلك ذو
البيعة وحسدة وكلما كان كذلك فشكله الطبيعي كرة فاما اخذ منه الصغرى اعني كون الفلك
ذو البيعة واحدة في نفس الامر ليس من العقول الثمانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن العقول الثمانية قال بركت الاداب ادمي في حاشيتي
في الكتاب في نظر لان غرض الناقل المذكور يعني التباري ان الاصول واجب
في الفقه كما ان المنطق واجب لراعيته في الحكمه فمن لا يلزمه المناسبة بين الفقهين
وان تغارقا من وجب آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم في حاشيته
لان مسئلتنا القائل ان الامر للوجوب يرا د بها ان معنى الامر للوجوب فليس توارى الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورته انتهى وافاض صاحب تبتم المحصول كما يرا د
براء الاوالة فقهية الكتاب ولسنة مثلاً وبصورته كونها امراً وشياً وعاماً وخاصاً وغيره
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك كما ذموا في التقييدات من الضرورات
والنظريات والظنيات والمسلمات واشتهورات وغيرها وصورها الاقيسة وشكالاتها
فرد بها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فاجتنب والصواب في الفرق بين النسبتين
ان يقال ان سبب الاصول الى الفقه نسبة المبرية فان مسائل الاصول من مبادي الفقه

لان كبريات الاولات التمسليه الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنظر الى الفقه نسبة
الالية كمسبته الى سائر العلوم ودون السببية فان المنطق لا يحتاج اليه في شيء من العلوم
الا في معرفة كيفية الاتباع ولا تؤخذ مقدماته ولائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدماته ولائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو يحتاج والاروى في الحصول
والبيضاوي في المنهاج وشار السبكي في جمع الجوامع الى منصفه واقره المحلى في تشرحه
وقال الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال الاستدلال بها ولم يقل معرفة بمجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التجميع وقال الامام في الاحكام في
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال الاستدلال بها من
جهة الجملة والفقه الذي هو معناه اليه للاصول في لفظ اصول الفقه يختلفوا
في تفسيره بعبارات فقال الامام في الحصول والمنتخب هو فهم غرض المستكلم من كلامه
وقال الشيخ ابو يحيى في شرح الملح هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهاء انهم ائمة
وقال المحلى في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال ابو جبري الفقه الفهم وقال الامام في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم
عبارة عن جهة الذهن من جهة تبيين ما يقتضيه ما يريد عليه من المطالب وان لم يكن
المتعصب به عالما كما لعالم الفطن فكل عالم فيهم وليس كل فيهم عالم والمتعصب في
تفسيره شرعا انه حكمه اى علم باحوال الموجودات في الجملة وبما الافاضل عليه

ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فشرعية اى مقبرة على سائر
الكلام كقولنا المتدبر موجود والسنن من شرعية اى استفادة من الشرع ثبت
بادلة فلا يقال اى لا يحل على العقل استقفايا بان يقال المقلد فقيه
للتقصير عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
التفصيلية فلا يقال عليه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والرد
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المستبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اى
تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بمكنية اعمال الجوارح كما
خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازاً عن التصق
المباحث عن احوال الافعال العقلية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام فحديث حديث اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتأخرين ثم فسر
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
بحديث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث حديث غريب معروف في التأخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولذا اسماه الامام الا
فقها الكبر وعرف الفقه بما بعده ايضا وهو معرفة النفس بالما وما عليها لكنه حديث
في التأخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفت القوم كالامام في الحصول و
الامرؤى في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوى في
المنهاج وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في افسارهم بانه اى الفقه العلم
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه والايجاب منسجج به العلم بالاحكام العقلية

والحكمة كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى اوله الاحكام
 خرج بعلم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة خراج العلم بموجب الشئ
 موجود مقتضى ما بعدهم وجوب لوجود الثاني لانه ليس من الفقه كمن زاد ابن الحاجب
 في المحقق الشرعية بعد الشرعية وبالاتدلال بعد التفصيلية وتغيرت العلية بعد الشرعية والسبيل
 الى بينا وى المكتب بعد العلية والامام والارامى ومناصب تفصيل قيد الاحكام
 الشرعية اعمية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ودرصد الشئ
 في الترتيب على ترتيب زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فقتلته التفتنا زاني في الترتيب
 واودد على ترتيب الترتيب الممكن المسرد بالاحكام بالجميع اى جميع الاحكام
 بكل اجمع المحلى بالام على الاستزاق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعاً لغيره
 بعض افراد المعرف ومعرفة بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابي حنيفة واكمه
 رسماً الله تعالى لثبوت لا ادري عن ذلك بعض في بعض الاحكام فمثل بان ابا حنيفة
 مثل عن الدهر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو والكا مثل عن اربعين مثل فاجاب بان لا يعبه
 وقال في ستة وثلاثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
 كان بعضاً او كلاً يحمل الجمع المحلى بالام على كل شئ فلا يطرده اى لا يكون التعريف
 مانعاً عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم ببعض الاحكام عن
 الادلة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة واما في سلب الاجتهاد يعلم بعض
 المسائل بالدليل وانجيب عن الايراد باختصار الشئ الاول بان لا يضر
 ثبوت لا ادري اذ ليس المراد بالعلم هو المحصل بالفعل بل التسيؤ له لا
 المراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكية اى كيفية الراسخة لا تتغير

على قول
 وفيه ما فيه إشارة
 الى انه لازم من حيث
 الوجود فليس محال
 فلا يكون مع فاعلا
 مستصاح

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهد فيجزم بوجود العمل بموجب قول مجتهد
 لا تقتل مثل من قال وبموجب حكم الاصول بعدم الفرق بأنه كان مظلوما
 المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذا لاك اى مثل المجتهد مظلوم وجوب
 العمل على مقلده اى مقلد المجتهد ففهما اى المجتهد والمقلد مستيان اى مثلان
 فى وجوب العمل بالظنون لفرق بينهما قال بركت الله ابا دى اقول محال قوله محال
 البناى ان مستند المقلد بالاشروى الخفيه مؤلف المجتهد والقول انما يكون مستند لكون
 منكر عن الظن فلهذا لو كانت على ولى نكح المجتهد ولم يقبل به يجب عليه الاتباع لعدم
 يلزم على رادة العلم بموجب العمل بالحكام الشرعية بقوله العلم بالحكام الشرعية فى
 تعريف الفقه ان يكون الفقه عبادة عن العلم بموجب العمل بالحكام لا العلم
 برى اى بالحكام فقط فلا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمته شرب الخمر
 والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه لا ريب الا ان يقال فى دفعه ان اى
 هذا التعريف وسم اى تعريف بالضرديات لاحد بالذاتيات فيصح باللائم
 فلا يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بموجب العمل بالحكام بل لابد من لزومه
 للفقه ولا شك ان العلم بالحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بموجب العمل
 فلم يلزم ان لا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمته شرب الخمر والزنا
 مثلا من الفقه وفيه اى فيما قيل لدفق هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
 الرسم انما يجوز باللوازم المحولة لا باللوازم الحقيقية والعلم بموجب العمل بالحكام
 وان كان لازما فى التحقق والوجود للعلم بالحكام لكنه ليس المحمول عليه مطلقا
 اى ذكر فى تقرير الجواب الثانى للابرو والنور على تعريف القوم للفقه علمت

انما دفاع ما قيل على تعريف النجوم الفقه من باب الظنون انما الظنيات اذا
 اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس من خبر الواسع والاجماع المنقول احاد وكثيرا من الظنيات
 فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد والحجج واليقين من اجل الدفاع انه لا شك ان
 العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثبت بالاجماع القطعي وان كان
 بثبوت تلك الاحكام ظاهريا على ان العلم حقيقة في الاليس تصور ايضا ان
 حقيقة في الاعتقاد والحجج واليقين باليس تصور شيئا بل الظن فيكون الفقه ولو كان من
 باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب بانقياس الشق الثاني باننا سلمنا ان
 عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اولتها التفصيلية بشرط ان لا يكون في ذلك لمعجز
 اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للمجنس واقل جنس صحيح ثلثة لكن يمنع
 كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن اولتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه حاصل
 من فقه بضم الفاء معناه صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي
 في شرح المنهاج من اجاز ان الاجوبة وقد احتج الاسنوي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام
 وفي عرف المشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبية من الاحكام الشرعية
 بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوي بواجترار احسن قد اجاب صاحب المغنم باختصار
 الشق الاول بانتهجيز ان يراو جميع ما يجيبه بقوة او ساط الناس فيكون من الاستفراق العرف
 المراد في اغلب المودع جميع الامير الصناعة وبعضهم كصدر الشريعة في التشريع جعل
 الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
 ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
 الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهي اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كشبهة

١٥

اى قوله بعضهم انه
 المراد به صدر الشريعة
 سنة ١٢

الآتية ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعاً قليلة جداً التزامك
اي خروج السائل الشارحة بالادلة التقنية عن النفقة التزاماً بالزوم عن دليل بل دليل
وال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فأي علم يعيد علمها منه وجعل العمل
داخلاً في تحديد هذا العلم أي الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كنفخ الاسلام البردوسي في اصوله بعيد عن
الحج جداً لان الفقه حيث لا يثبت من العلوم بل يكون مركباً من العلم والعمل لان
الشارح اطلاقه على العالم وان لم يكن عالماً واما حد اصول الفقه لقباً أي
من حيث انه فقه علم مخصوص مع قطع النظر عن كونه متصفاً فهو أي اصول
الفقه علم بقول أحد أي بقضايه كية يتوصل بها أي بتلك التقراء عند الاستنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها أي دلائل تلك الاحكام تفصيلية بان تخرج
العنصري عن الدليل التفصيلية وتجعل التقنية كية كبرى فمبطل الحكم الفقهية نتيجة
القياس قيل حقائق العلوم المدونة ماثلها أي سائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها أي ادراكات تلك المسائل فالمفهوم ماثلها
التي تذكر في المقدمات كنسوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم تلك العلوم لاحد ووبناء على
ان المركب من اجزاء غير مضمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
لا تحمل عليها لا جنس له أي لهذا المركب ولا فصل ولا أي وان كان جنس
وفصل لزم تعدد الذات لان الاجزاء الغير المضمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان
وغير فصل يكون له ذاتيات اخرى متواترة للاولى غير مضمولة وهذه مضمولة وغير

لا يكون مجهولاً فالسائل وأدراكها أجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومحمولة
هذه الأجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس فصل تكون لما حقيقة أحدها
مركبة من الأجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها أجناس
فوصول كانت المفردات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
أجناساً فصولاً والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفردات رسوماً لا حدوداً وفيه
أي في هذا التمثيل نظراً شربت إليه أي إلى هذا النظر في التسليم حاصله أن
الأجزاء الغير المحمولة والأجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتنازعة بالاعتبار فأن الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نفع وبشرط عدم النطق مادة للأنسان مستحيل أحل عليه لا بشرط
النطق وعدمه جنس للأنسان محمول عليه وكذلك أن نطق الماخوذ بشرط الحيوان نفع
وبشرط عدمه الحيوان مجرد للأنسان مستحيل أحل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه له
محمول عليه فالأجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الأجزاء المحمولة وجنسا
فوصول فالقول بأن المركب من الأجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل خير صحيح لعدم
يلزم على تقدير كون تلك المفردات حدود العلوم اتحاد التصورات والتصديقات
فإن الحد عين المحدود والحد علم تصور والحدود بينها علم تصديقي إن كانت العلوم عبارة
عن أدراكات المسائل وإلا إذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكيف كانت المسائل
متحدة بأدراكها متنازعة على اتحاد العلم والعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع مسائل
فتكون الحدود متحدة بأدراكات المسائل لأن متحدة المتحد مع شيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات المسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصورات والتصديقات ويمكن
تتقرر كلامه بأنه يلزم من عدم الفرق بين الأجزاء المحمولة وبين الأجزاء الغير المحمولة

لا يكون مجهولاً فالسائل وأدراكها أجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومحمولة
هذه الأجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس فصل تكون لما حقيقة أحدها
مركبة من الأجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها أجناس
فوصول كانت المفردات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
أجناساً فصولاً والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفردات رسوماً لا حدوداً وفيه
أي في هذا التمثيل نظراً شربت إليه أي إلى هذا النظر في التسليم حاصله أن
الأجزاء الغير المحمولة والأجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتنازعة بالاعتبار فأن الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نفع وبشرط عدم النطق مادة للأنسان مستحيل أحل عليه لا بشرط
النطق وعدمه جنس للأنسان محمول عليه وكذلك أن نطق الماخوذ بشرط الحيوان نفع
وبشرط عدمه الحيوان مجرد للأنسان مستحيل أحل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه له
محمول عليه فالأجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الأجزاء المحمولة وجنسا
فوصول فالقول بأن المركب من الأجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل خير صحيح لعدم

يلزم على تقدير كون تلك المفردات حدود العلوم اتحاد التصورات والتصديقات
فإن الحد عين المحدود والحد علم تصور والحدود بينها علم تصديقي إن كانت العلوم عبارة
عن أدراكات المسائل وإلا إذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكيف كانت المسائل
متحدة بأدراكها متنازعة على اتحاد العلم والعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع مسائل
فتكون الحدود متحدة بأدراكات المسائل لأن متحدة المتحد مع شيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات المسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصورات والتصديقات ويمكن
تتقرر كلامه بأنه يلزم من عدم الفرق بين الأجزاء المحمولة وبين الأجزاء الغير المحمولة

١٤

اتحاد التصورات تصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فينتسب بالاجزاء المحمولة وغيره اذ ادراك
الاجزاء المحملة اعمى انجس وانفصل تصورات وجزء الادراكات متحدة مع الاجزاء
الغير المحملة لاتحاد الاجزاء المحملة وادراكاتها بنا على اتحاد العلم والعلوم والاتحاد
بين الاجزاء المحملة والاجزاء الغير المحملة ويكون متحد المتحد مع الشئ متحد امعه
والاجزاء الغير المحملة ان كانت ادراكات المسائل في علوم تصديقية فظروم
اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
تصديقية وهي متحدة مع الاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحملة
متحدة مع الاجزاء المحملة والاجزاء المحملة متحدة مع الاجزاء الغير المحملة والاجزاء
الغير المحملة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحملة فتكون ادراكات الاجزاء المحملة
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحملة لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه
ما كانت ادراكات الاجزاء المحملة علوية تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحملة
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع العلم اى التصور والتصديق نوعان
من العلم قباغان تحقيقاً اى بحسب الحقيقة وبشكل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فواحراراً ساذب اليه المتأخرون من انهما متحدان نوعاً ومختلفان متعلقاً فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات بسببى على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وبخلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حال ادراكية شتم مختلف في اسماء العلوم
فصلى اسماء جنس موضوعه لمجموع المسائل للمعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس ربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفسه من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل الكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفظ المنتشر واليه ميل

اهل الاصول وهو اى كون اسرار العلوم اسرار جنس ظاهر من دخول الالف لام
 والاضافة للذين من خواص الجنس والى هذا فتح القاضي تاج الدين السبكي حيث
 وجعل اسم جنس اولى من جعل علم جنس لانه لو كان علما لادخل اللام عليه حتى ذكره محمد بن
 امير الحاج فى التقرير وروى عليه ابن الهمام فى التحرير بان الحكم هو المركب الاضافى معنى اصول الفقه
 لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان
 لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسرار الجنس لا كون اسرار العلوم سببا وجب قيل
 لم يست باسار جنس بل اعلام جنس موصوفة للتعين بالعين الذمى والتوجه بالوجه
 الذى يهتبه واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعاً والفقه مثلاً اذا
 اعتقد شخصان كثيراً من فاني ذهن كل واحد منهما يكون فقه الامانة فلو لم يكن الوحدة
 معتبرة لم يصدق الفقه على فاني ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين لما استحال قيام العمل
 الواحد لشخص في حال متعددة لم يكن هذا التعين تعيناً شخصياً وليس المراد علم الجنس الا
 ان يكون سماء متيناً بتعريف غير شخصى ونص المحقق الشرف الجرجاني على انما اعلام الاحبار
 وذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسرار الكتب كقول جلال الدين
 فى شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد
 حاشية عليه قلنا تثبت العملية فى الاعلام الجنسية كاسماء الاسد وشماته للشلب
 بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالف لام علام المعارف وعمل من معاملة
 تكون ذلك البعض مبتدأ او اذا جازى فى الفصحى من الكلام اذ غير منصرف بعد انضمام
 عليه اخرى ولم يوجد التعريف فقدرة العملية كبنية كالحل التديري وادبست الضرورة
 متحققة فى اسرار العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعية للشخص المعين المستان

عن غيره لاكثر فيه اذ لا يصدق الفقه منسلا على مسألة منه فلا كثر واذا
لم يوجد التكرار ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجوه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسألة انتهى اقول وفيه اى في هذا قيل انه منقوض بالبيت لان
اسماء الاجناس وليس يعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كما يجذر والسقف كما لا يصدق الفقه على مسألة من مسألة
اى اجزاء فبينى ان يكون البيت علم اشخص معين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركبا من اجزاء متفقه في نفسها
نحو الاربعه التى ركب من الوحدات ولا تصديق على كل واحد منها اى مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذى ركب من الخيل والسكر الذين هما مختلفان بالهيئة يصعب
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشئ على البعض من اجزائه
الشخصية حاصلة ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعه والسكنجبين ونظاير ان الاربعه
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم من عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
فعم يصدق المعنى الكلى الذى ركب من اجزاء متفقه باكمل في الحقيقة والاسم على
من اجزائه كما لا رافاه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا اى بالاجزاء
فالمتصور نفى اللزوم لانفى الصدق مطلقا ونشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية بعد
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بان اراد انه لا شئ
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائل بالاشخاص فلا تغاير
بينهما واذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في الحرف لكن كمالها

بتلحق الاسم بالوجود في الزمان السابق مغاير بالذات لموجود في الزمان اللاحق
الجذر والكل وهذا يستلزم تعدد لمسمى وهو ينا في كون الاسم علم شخص اجاب
عن هذا الاشكال محمد بن ابين الشهير بامير بادشاه في التفسير شرح التحرير بان الموجود
في كل زمان شخص معين ويلزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه
اى الكتاب السنه والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجال لاس
حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول
وهي اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شرعى بمعنى كل واحد
منها يصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعه لعلم واحد بشرط تاسيسها
ام مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه من حيث
الايصال فمسئلة جميعها التي هي حيثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
في العلم عن موضوعه وقوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفو في انما
من اى علم نبي فقال ابن التمام في التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد القياس
ليس من اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى في شرح المنهاج ورد المصنف عليه قوله
وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لا من اكل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فصل المكلف
الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم كونه

ومجموعها حكم شرعي اذ ممرها حجة والمعدة اي معنى حجة الاجماع والقياس
 يجب العمل بمقتضاها اي يقتضي كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
 فقيه اي فني اقل ازها اي وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس قس
 الحجية اي متفرع على حجيتها فانها المكية المجتبه كيف يجب العمل بمقتضاها والشرع ليس
 نفس الاصل فحجتها امر بالعمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجة الاجماع
 او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
 وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجة الاجماع فير عليه انه لا يلزم من كون احد المتكاملين
 من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
 من بشراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس لازما فلا يبع تفسير احدها
 بالآخر كما فسر هذا القائل بحجة الاجماع والقياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاها لان
 تفسير الشيء لا يجوز بالمعارف واجب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
 انه يحبان يعال معهما معاملة متقفا با فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالاجاب وان اقتصا
 الاباحة اخذنا بالاباحة فلا دية مثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها اينما سئل وقال ومبرها
 ابن السام في التحرير ليست حجة الاجماع والقياس مسئلة اصلا لاسن الفقه ولا يمكن
 غيرها لانها اي حجة الاجماع والقياس ضرورية دينية اي برهانية في الدين
 تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا به
 ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد لجا
 هذا القائل عن المحم لانه اي قول القائل انها ضرورية دينية منسوخ وان سلم قوله انها
 ضرورية دينية لانها اي من حيث الان معنى الاستدلال من العلول على العلول ولا انتم

له قوله في القائل
 ابن السام

اى من حيث العلم معنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجته الاجماع
 او القياس باعتبار معلومها و مرد وجوب العمل بالمسا على الاجماعية او القياسية بعينيتها
 وباعتبار علة نظرية فتكون انما ضرورية مطلقا بمنع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة
 من حيث العلم لاس من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح
 في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجية القياس فقط على تقدير كون القياس
 سى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافضل المجتهد حيث قال في التخرير وهو
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى
 الاصل في الفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان
 عن حجية القياس مسئلة ففتمية لا اصولية انما يتاتي في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس سى المساواة فليست حجية القياس مسئلة
 فتمية بل حجية ضرورية دينية وباجملها او لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجة ضرورية دينية اينما في من الكلام واليه اشار بقوله الحق
 ان اى حجية الاجماع او القياس في البحث عنها من علم الكلام الحجة الكتاب والسنة
 اى كما ان حجة الله والبحث عنها من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج في التقرير ما حمله
 ابن الهمام في اية على البديع مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما في
 النتائج من انه خرج العلم بالحكام الشرعية النظرية وسيبقى اعتقادية وصدقية لكون الاجماع
 حجة والايمان اجبا انتهى لكن بخلافه بظاهره واذكر في التلويح بعد هذا فان قلت فما لهم
 يحلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للحكام ولا يحلون منها اثبات
 الكتاب وسنة لذك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المنقولة الى الدليل

وكون الكتاب سنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي استترة في الكلام وشبهة بين الأمام
الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس اثباتاً للحكم بين انتهى إلا أن الجلي في دأية التلويح
وفق بين قوليه إن حججة الاجماع مطلقاً اعم من كونه مثبتاً للأحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحججته بالنظر إلى اثبات الأحكام خاصة من مسائل الأصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مثنية سوال وهو ان يقال إذا كان الكل من الكلام وليس للأصولي فيه حقل
فينبغي ان لا يتعرض الأصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب وسنة
وان تعرض بها لطريق البديهي فينبغي ان يتعرض بحجة الكتاب السنة ايضا بهذا الطريق
أو لا فرق بينهما في البديهي والاصالة فما وجه تخصيص حججة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
العصف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الأصولي لحججتهما أي حججة الاجماع
والقياس فقط لا نهما أي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعترلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فأكبر وجوبه
وخصه أو دو اتباعه من الظاهرية وأحمد في رواية بالصحة والزيدية والامامية بعبرة
الرسول وأكبر أهل الظاهر وبعض آخر حججة القياس وقوع الشغب فيما يفيض إلى الشغب في
المسائل الأصولية لأنها مبنيّة عليها فست الحاجة إلى التعرض بها وأما حججتهما
الكتاب وسنة فمتفق عليه أي اتفق على حججتهما والتذكير بكون الحججة معسرة وفي
المصدر يجوز التذكير والتأنيث وفي بعض النسخ عليها فالتشبيه باعتبار المضاف ليس
عند الأمامة كلها بخلاف من أحد فلا حاجة إلى تعرضها فقال الإمام في الحصول
ان مسألة حججة الاجماع أو القياس من أصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل مما يجب التحليل
وفي موضوعية الأحكام اختلاف فذهب بعضهم إلى ان الأحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الاول والاحكام جميعا وهذا الذي سمعته من الشريعة
 في التوضيح ثم انما زاتي في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الاول فقط والاحكام
 من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعية
 وانما الغرض من ذكرنا في الاصول التصويري في تصوير الاحكام والتفريع اى
 الاحكام للتشديد انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
 العزيمة والرخصة فتصير لما الى اثبات ان شل هذا الدليل مثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل
 قال احوال التي ذكرنا في اصول الفقه من جهة الدلالة آتية الى الدلائل في المقصود الاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تقين غاية البيان بدون ذكر دلالات
 الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويدكر فيه اى في هذا
 العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصد تمييزا
 لمعقود الاحوال وترميدها اى اصلا لا لغاية المقصودة من الفن في هذا ذهب
 ابن الهمام في التحرير وهو طريق الادمي وصاحب البروع وغيرهما وبما يشهدون كما في التحرير
 وقد تجتبت مما قال او تناذ الا وناذ بحر العلوم في شرح السلم قد صرح صاحب الاحكام من الشافعية
 وصدر الشريعة من انما موضوعان انتهى لان الادمي صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
 الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام اما موضوع كل علم هو اشي
 الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم
 الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقساما واختلاف مراتبا
 وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنا على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

هذه هي
 المنهجية
 في
 البحث
 في
 الفلسفة
 والمنطق
 والمنهجية
 في
 البحث
 في
 الفلسفة
 والمنطق

المنهجية في البحث في الفلسفة والمنطق

وقد مرح الاستاذ في المنهجية في البحث في الفلسفة والمنطق
 هو الادلة الارضية ولايجب فيمن احوال الاحكام بل في المناهج الى تصوير اليك
 اشياءنا وفيها لكن النصح ان موهبة الادلة والاحكام المنهجية وقائمة اي قائمة علم الادلة
 معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام بسبب الفوائد بالسعادة والادلة
 ولما فرغ من المقدمة شرح في المقالات اثنتي عشرة في المقالات التي في المقالات
الاولى في المبادئ **التي هي المبادئ التي تتعلق**
 بعلم الكلام وكون الكلام من مبادئ الاصول فلا بد ان علم الاصول باحث عن الادلة
 الارضية وانما يعرف جودا من الكلام وصنفا اي من المبادئ الكلامية السائدة
 المنطقة لانهم جعلوه اعمى الشق جزءا من الكلام يتكون من الكلامية واما
 جعلوه جزءا من الادلة لان المقصود بالادلة في الكلام تحصيل عتق الادلة من العتق والادلة
 بالادلة لان الادلة لانها هي برهانية فواعده المنطق فجعلوه جزءا من وقدر غنا عنها
 اي عن المنطقية في السلم والادلة وبها كان بان المنصف والادلة تذكر ولوفا
 اي بعدا من المبادئ الكلامية سواء كانت من المنطقية او غير با ضروريا تشبه اليه
 الحاجة مستلة النظر وهو اي المنطقية يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية
 بالعين لانها والرحمة والمقابلة والتسكروا الاعتبار في الادلة اعتبارا لاخير لمسمى المنطق
 في عتق الحكمين قد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام
 علما او غنا كذا ذكر الادمي في الاحكام وقال في ابحاث الادلة ان المنطق عبارة عن
 التعرف بعقل في الامور السابقة بالعلم او النسخ السابقة للطلوب بما ليس خاصا بغيره
 ليس حاصل في العقل وذكر ابن الحاجب في المنطق ان الفكر الذي يطلب به علم او غنا

لا یرید که ساد
ان من جبرائیل
المعانی البسیطة
فلا لا کون یحیو
قصدا فاذ انما
خادت لیس
بالا جبرائیل
راحم الکما

وكان المأمور من العبد
من العبد المذنب
والله اعلم بالصواب

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الطرفين فلا يكون الوزن ثلثة اجزاء والالم كمن يتصلح
معا اطول من الوزن فبطل دعوى الحارثي ولا يكون الوزن اثنين بالحدس
الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى مكتابا قليدس عواد ان كل شئ
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلام من ضلعين مكسب من جزئين كل
الوزن ايضا كذلك لم يثبت المساوات بل يكون الوزن بينهما اى بين الثلثة والاثنتين
فبطل الجزء لزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم متدا على الجسمين المتصلين
وهو الصورة الجسمية على ما بين تقسيمه في محله هذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متناهية
في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء اتصال حقيقة لان المتباينين حقيقة
الارضية لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة
بل بينهما اى كونه بينهما تماس يكون السطح بينهما فضلا عن كمال ابر على مساحته
فثبت وجود البنية المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
الساخ فى تقريره الدليل على هذا لا يكاد يوجد مشكلة المعرف بالغير الاصوليين
صامع الوجه اى الداخل فى افراد المعرفة فثبت من الخرج ومنع الخراج عن
افراد المعرفة فثبت من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالغير الطرح اى المناهضة
والعكس اى الجامعة والمعرف بالجميع المانع هو احد الاصوليين كما فى الحقيقة وقال
القاضي عصفى شرح المختصر عند الاصوليين باميز بشئ عن غير انتهى وجميع الايرادات
من النع والنعق والمعارضة على التعريف باعتبارها وضمنية دعوى كما ان التعريف لا دعوى
بل فيه تصور محض فلا يتوجه عليه المنع الثلثة من حيث هو موبل من حيث تضمنه لدعوى ضمنية من كونه

هذا ورسما او رجاسا او اتعافلا بل هو رد من اقامه الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي
 جواب هذه الالزامات المنع مثلا اذا منع من رجاسية التعريف فكما ندعى التخصيص في الجواب
 في جواب ان يقول لاسم التخصيف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحينئذ المنطقيين
 ان كان التعريف بالذات كانه وسمى ان كان التعريف بالوحد مثل الخمر وانه تعريف
 الزم ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف التعريف بلفظ مثل العنقا والخمر وقد
 التعريف اللفظي بالاسم وحقائق المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلقون الحقيقة على تعريف الشيء
 بعد العلم بحقيقة وجوده في نفس الامر الا انهم على ما قبله في التوضيح التعريف الحقيقي تعريف الالزامات
 الحقيقية والالزامات كتعريف الالزامات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه واخلاص
 فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي مالا يحل ثبوت للذات اي
 لا يكون ثبوت للذات لعلته ونقض هذه التعريف بالامكان فانه يصديق عليه انه ثابت
 للممكن من غير علة ادلا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل
 لو ان مراد قال ابن الحاجب في المحصور الذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسوداوية
 الانسان من فهم لم يكن شي حدان اتيان قد يعرف بانه غير محلي بالترتيب العقلي انتهى والمورد
 بالترتيب العقلي ما تقدم على الذات في العقل وقال القاضي عضد في شرحه في ان يخص خبر
 الحقيقة وها راجحان في الاول انتهى وادرجه لا بطل الاكتساب بالتعريفات الواردة
 الامام الرازي القائلون بغير التصورات ان تعريف المية ان نفسها واجزاءها
 و تعريف الماكبة بنفسها واجزاءها اي اجزاء المية تحصل الحاصل
 على الاول فها على الثاني فلا في جميع الاجزاء بنفس المية فها على الما واهض
 الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض بخارجة عن المية فلا يتحصل بها اي

على قول لا يحل ثبوت
 للممكن

بالعروض الحقيقية والميتة وإذا بطل قسم التعريفات ما سرنا بطل الاكتساب بالتعريف
 والجواب أن لازم أن التعريف بالاجزاء يحصل المحصل فلا يخفى عليك أن التصديق المتعلقة
 بالاجزاء تفصيلا بأن تصور كل واحد منها على حدة إذا دلت هذه الاجزاء وقيل
 هذه الاجزاء بحيث نعيم بعضها مع بعض يحصل منها المجموع فهذا المجموع مفصل هو المحلل
 ما وصل الى الصوة الواحدة المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
 بأن تصور بلا خط بل بالخط واحد وهو هي الصوة الواحدة المجملية وذكرنا في غير هذا
 وما لان المرجح في تأويل الجمل هو ذكر المحدث فهناك اى في التعريف يحصل امر وهو
 الجمل لم يكن هذا الامر حاصلًا اذا حصل كان مفصلا وذا جمل قد بررنا اشارته الى ان
 هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد الجمل بسبب المفصل وعلى ما ذهبنا
 قال بعد حصول شئ بعد تفصيل فاقامة في حيز الاختار قال ابن الهائم في التحرير فاحتمل
 الاشرافيين ان المكتبة الحقيقة الا لا تكشف فهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير لمسل
 ما ذهب اليه الامام محمد الدين الرازي من امتناع اكتساب الصوات انما هي مقبيل الضرورات
 اختار طريقة الاشرافيين انتهى ولما ذكر الموصول الى التصو الذي هو المعروف اراوان يذكر
 الموصول الى التصديق فقال ثم الدليل لثمة الموصول نفسه الذي ذكرنا فيه ارشاد وافية ارشاد
 كما في التقرير وذكر الامام في الاحكام الدليل فقد اطلعت في لثمة بمعنى الدال هو اكتساب
 الدليل في التقرير هو تغيير الموصول نفسه في اصطلاح النفاذ كما هو ظاهر المصداق واصطلاح الاشرافيين
 ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بجميع النظر فيه الى مطلوب خبري كما قال الامام
 في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهائم في التقرير وفي اصطلاح ما يمكن التوصل
 بذلك النظر الى مطلوب خبري في مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج

في التبرير فيمكن التوصل شال ما لم يتوصل الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج من ذلك
كونه دليلا لما كان التوصل من كنهه وقوله لا يصح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على
هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاموسيين ان كان دليلا عند المنطقيين
قوله الى المطلوب خبري احتراز عن التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس مطلوب خبري
وفي المختتم النظر فيه هو اختيار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحادث الامكانية كالعالم
فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل لصحح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدته هو حاصل القياس
بمثل الحادث على العالم محل شي آخر على الحادث ان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع
وهو النتيجة للقياس فالدليل على بقاءه لا يصغر قال القاضي عنده في شيء المختص بالدليل عنه على اثبات
الصانع هو العالم وعنده هم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهيثم في التحرير في معرفة
قد يكون الحكم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تكميده ابن ميربحاج في التقريرية ان الحسن
من قول الامامي الدليل في عرف اهل الشريعة بمجمل محمول عليه في صغرى الشكل الاول وهو لا
اتمى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظاهريا وقد يخص الدليل بالقطع
في قيد المطلوب الخبري بالقطع او يزداد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم المطلوب خبري ولذا قال
السيف الامامي في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على اصول الفقهاء اما حمله على العرف لا يجوز
فما يمكن التوصل الى العلم المطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في الحصول وقول الامامي
المنساج ويسمى الظني اما دلا ولا نتاج اي امتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب كدليل
من الدليل مغروا بل هو مبني على هو قوف على المتكلمة اي ثلثة امور موضوع المطلوب مجمله
والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة وشمال استخرج منه المطلوب على طرفي
المطلوب ضروري لا كلام فيه الا كما قيل منه فلزوم الامور الثلاثة فوجب مقتضاها ان احدها من

موضوع المطلوب بواسطة واخرها من بواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا أي من اجل جزء
 المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو أي الدليل قولان أي قضيتان يكون
 صفة لقوله قولان في العائد هو التفسير في قوله عنه واقراده للاشعار بان الهيئة التركيبية هي صفة
 واحد قول آخر أي قضية أخرى وهو أي الدليل يتناول الاستقراء وموتج
 الكثيرة لا ثبات الحكم على فانه يصدق عليه ان قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الانسان يتحرك كذا
 عند المضغ والفرس يتحرك كذا لا يصدق عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
 يتحرك كذا لا يصدق عند المضغ بواسطة ان الامر ثابت لاكثر ثابت للقولان باعتبار
 المراتب كثيرة ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتشثيل وهو بيان مساواة الفرغ
 للاصل في علم الحكم لانه يصدق عليه ان قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الفرس حرام للاسكار
 يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشيء في علم الحكم
 حكمه حكم ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذاته قوله آخر يختص بالقياس ولا يتناول
 الاستقراء والتشثيل فانهما ليسا بمنتهيين لذاتهما بل بواسطة مقدمة أخرى كما ذكرنا وله
 أي لقياس خمس صور قومية من الانتاج عند العقل اما مساو كاشكل الرابع ^{القياس}
 الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد
 وهو الموضوع كالانسان بان مثبت شيء وهو المحمول كالحیوان فيقال كل انسان حيوان والسلب
 شيء كالحجر عنه فيقال لا شيء من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم شئ به شيء
 ذلك الشيء الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان للاحد أي للشيء الاخر
 كما كانت الجسم كالأى جميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضاً أي
 افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين

قولنا كل كتاب انسان او بعض كجسم انسان في علم قولنا كل انسان حيوان اولاشي من الانسان
 بمجرد تبين ذلك الحكم الثابت لكل لا فسادا ويجاب او سلبا لا اخو كذا للشيء كذا او بعضا
 بالضرورة فيلزم في مثلنا بكل كتاب حيوان اولاشي من الكتاب مجرد وبعض كجسم حيوان بعض
 الجسم ليس مجرد فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغر وما في الصغرى لابن الهمام
 الا في مساواة طرفي الكبرى بى ايجاب الصغر في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبرى ليس ضروري لانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة فينتج التناقض
 فان سلبا جديسا وبين سلبا سلبا لا اخر فسلبا لا وسط التناقض الا كبر عن الاضطرار
 سلبا الا كبر عن الاضطرار نحو لاشي من الانسان بغيره في كل فرض صواب بل يلزم منه لاشي من
 الانسان بابل فليس مسموعا يثبت عليه لانه اي الانتاج الذي هو مفهوم من الحكم السالب
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذاته القياس بل بواسطة
 مقدمه اجنبية وهي قولنا سلبا حد المتساويين يستلزم سلبا لا اخر وتكون حكم التناقض
 واحدا قالوا في ذلك التناقضات مولاتا بحر العلوم هذا انما يريد عليه لتوقيده لذاته والالافتي
 فحل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل في الاختلاف انما هو في الدليل فالبرهان
 في التحرير لم يقيد به بعض اخر قيده به واورد على اشتراط ايجاب الصغر قياس كبري
 صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة للموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغر نحو الميسر
 وكل ما ليس بـ ج ينتج ا ج مثلا الثلثة ليس بزواج وكل ليس بزواج فرد فينتج ا ب
 فرد والحجاب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب من
 لا خلاف شي آخر منه دفع محض وعقد الوضع اي العقد المحل محل وصف عنوان
 الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان لا ياتي على كل ليس ب كل شئ يصدر عليه
ليس بان لا حظته اى لاحظت اى المورد ذلك الثبوت في الصغرى ايضا
ولا سلب في الصغرى بل ايجاب سلب فكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سلب
ولا اى وان لم تكن حجة ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت الوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل صادق عليه الموضوع فله المحمول اعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور في ذلك الموضوع بل انما علم
ان شئنا اخر غير ذلك الموضوع ليس صادق الصورة الثانية من الصورة
ان يعلم حكمه بالادنى ايجابا بالادنى لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابلها اى مقابل في الحكم بالايجاب والسلب للآخر اى لشئ الاخر وهذا اخر
كله اى كل افراد الاخر وبعضه اى بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيحاصل سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل فرد عن الشئ الاخر الذي يعلم مقابل هذا الحكم لكل
اى كذا وبضابطا كامل كما برهان البديهيات انظمة فانتاجه بدنى حتى كما قال الشيخ المتوفى
في حكمة الاشراق هذه هي الشكل الثاني وفان في المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى الشكل الاول هي الصورة الاولى لان انتاج البتة من الشكلين المذكورين هما
بالصورة الثانية والصورة الثالثة والثاني والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثاني يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى وعكس الكبرى جعلها صغرى
وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء عن غير ميل ارتداد البواقي اليه لا ميل على عدم
انتاج البواقي مطلقا بل على عدم نتاجها بل تامل فان البواقي تنتج بتامل اذ ارتداد الى الاول
نتج بلاما تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدسي القياس غير شاذة منها في الاعراف يجوز ان يكون هذا لزوم مع متغلي
من كل الاول وغيره ولا يختص الشكل الاول وحده ومعنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين لا المقدمه
اجنبية وهو علم من ان يكون لا مقدمه هو مقدسي القياس اصلا كما في الشكل الاول والمقدمه
اجنبية سوى مقدسي القياس وان كان لا مقدمه غير اجنبية كعكس الكبر في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافي اي لا ينافي في
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا مقدمه اجنبية معا اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معا وان كان بالنظر الى مقدمه غير اجنبية في الصوره الثالثه من الصور الخمس اعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لثالث واحد وهو الحد الاوسط واحد هما
احد الشوبين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذلك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين هو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً
يكون كل من الشوبين جزئياً لا يعلم الاتقاء بل يمكن ان يكون ثابت لا حد الامرين
ثابت الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر وكعلم ثبوت امره
ثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اي اتقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيعلم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول هو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصوره الا جزئياً موحياً على الطرفين الاول وساكلياً على الطرفين
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القرينة التي كان المصنف

في حدود بيانها لم يذكره هنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان مقتضى
الملازمة بين اصدار كسوف الشمس وجود النار رايته حتى وجد احد با وجده الاخر كما قلنا كلما
 كانت الشمس طالعتها فانها بوجود فيلتيه في اي في القياس وضع المقدم سواء
وقوعه وحققت كما قلنا في المثال المذكور ان الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في
 المثال المذكور فانها موجود ولا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم التالي اذا تحقق الملزوم مستلزما لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم
 والمقدم ملزوم له فتبقى اللزوم بين المقدم التالي خلافا لمفروض ولا يحسب كس اي لا ينتج
 وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
 هو المقدم لا يلزم من تحقق اللازم بالتحقق اللازم بالرفع بالعكس اي بعكس الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا يلزم من
 رفع الملزوم رفع اللازم كجواز الخاصة الملزوم لا يلزم من رفع الخاصة رفع العام واورد على قوله
الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم اللازم
 ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم كجواز
استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي استحالة فاذا
 وقع اي فرض وقوع انتفاء اللازم الاستحالة كرفع التالي استحالة جاز عدم بقاء الرفع
 بينهما لان الاحمال يجوز ان يستلزم الاحمال فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللازم الاحمال في دفع اللازم اللازم حقيقة هنا
اعتبار الاحمال الاحمال اي انتفاء التالي عن المقدم في جميع الاحوال اي اوقات وجود
 المقدم في جميع التقادير بل وقوع المقدم فوق الاحمال وهو اي وقت الاحمال

وصح عدم بقاء اللزوم فان الافتكاح انما يكون في الزوف داخل في جميع
 الاحوال ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض لمنع اللزوم
 فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى صبح اللزوم من المقدم
 والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلاف فتدبر بعده اشارة الى ان المستبر في
 القضية اشترطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع في
 ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستقبلا الاجتماع مع المقيد لا في الواقع
 بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون مستقبلا منع اللزوم
 فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم في السورة المذكورة المستترة من الصور الخمس ان
 يعلم المناقاة بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
 او كليهما اى في الصدق والكذب معا فكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق
 فقط فانه صحيح وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط فانه مخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق
 والكذب معا فانه صحيح فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتفكر النتائج
 فالمناقاة اذا كانت في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الاخر واللازم صدقا والآخر
 رفع كل وضع الاخر لجزا اذ كانت في الكذب فقط فينتج وضع كل وضع الاخر
 واللازم كذا بهما ولا ينتج وضع كل رفع الاخر لجزا اذ كانت في الصدق
 والكذب معا فينتج وضع كل رفع الاخر وضع كل وضع الاخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
 الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المصلص
 السمينية بضم السين فتح اليم فرقته من عبدة الاصنام بقولون بالتبنيح ذكره
 الاستثنائي في شرح الطول وقال الرموز في شرح الطول انما طائفة منسوبة الى سونات

بل من الهند وذكر الشافعي في الامتياز بينهم وبينه فاعلمون بالتفريق وسألتهم الهندية من
الى سونات اسم معبد بهم في جرائر الهند نفوا افادة النظر العلم معنى وهو الى ان النظر
لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهييات او الهندسيات وغيرهما بخلاف الهندية فانهم
نفوا افادة النظر العلم في الالهييات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادته النظر العلم مطلقا
ومحل النزاع عند الاسماء الرازي هو الاحجاب الجزئي بمعنى قد يفيد النظر العلم كما يشترط اليه كما في
المحصل قال السيف لادى كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كما لو كان العلم مفيد للعلم
فاثبات بان لا علم الا بالحقس فمدير كالحس فعلم ولا يدرك بالحس لا يعلم لان الحس
الحاصل بعد النظر قد يكون مجهولا غير مطابق للواقع وهو اي مجهول مثل العلم الحاصل بعد النظر
فبما اذا اى فبما شى يعلم ان الحاصل بعده اى بعد النظر علم لا جمل شبيه بالعلم فا
وليس علم على ان لا علم الا بالحس ويحجب عنه بان اى العلم بتقدير علم الجمل بالعلم ارض
قال لبيد اهنا اى بداهة تعقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق
فيه انه اى الحاصل بعد النظر علم لا جمل اقول وفيه اى في هذا الجواب انه اى
الشان بما اذا اى باى شى يعلم انه اى هذا النظر نظر صحيح ايضا وفيه اصلا فان
الاستحالة اى احتمال الجمل المنفص الى احتمال عدم الصحة قاطعة من المبدأ الى المقاطع اى
الى مبنى اليك المبدأ ومثلا بمثل اى كان احتمال الجمل في المقاطع مثله من المبدأ فاما تعلم
صحة النظر بدلا ولما كان منغنه انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بتقديرات تعلم بالحس دفعه
لغوته والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اى العلم الجزئي لا يكون له كاسبه افنا بحيل
علم اصلا بل الحق في الجواب منه التماثل بين العلم والجمل بل يستبين ان العلم جزئي
انما ان الجمل مثل العلم غير متماز احداهما عن الآخر بل سادان اشتراكا في نفس الجزم كاستناد

[illegible]

باعتبار الوازم واخره من كماله هو صفه صلبا اى ندرج اهل السنة والجماعة بخلاف
 القائلين بالتأمل فقد وجدوا حاشية الى اقل ان هذا الجواب غير وان فان المقصود من
 التأمل انشاء بحيث لا يتميزان في اول الامر ارجل العلم بالاحكام بعد النظر كذا فان
 المحرم الخامس بعد النظر يكون علم وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسألة قال
 الاشعري ان الافادة اى افادة النظر العلم بالعادة بان حجت عادة الله باحداث
 العلم عقيب النظر من غير ان علمه النظرية كاحداث ارضي بعد شرب الماء وتصبح بعد كل العلم
 بعد مائة الساعة من غير دخل للشرب الاكل المائة اذ لا هو شر الا الله تعالى فانه لا
 لا ينظر الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا يقصد العار عن بلا وجوبه اى الواجب
 من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه من ان لا اختيار عند الاشعري اذ لا اختيار عند حيازة
 عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاقي مع الايجاب فلا سارخ للترك فيه ولا وجوب عليه
 معنى لا يعيب على الله تعالى شئ كما كانت المعتزلة بوجوب المظلم عليه ويشعرو بوجوب العلم
 عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتقليد يعنى النظر بولد النتيجة في العلم
 ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شئ توسط شئ آخر وقالت المعتزلة لفعل الصادر من الفاعل
 بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحرارة الشمس اليه فان الحركة المحركة
 الشمس توسط حركة اليد فيكون توليدا فكلما ان حركة اليد حركة الشمس صادرة عن المحرك لكن
 الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد كذلك النظر العلم بالمطلوب صادرة عن الناظر كالأول
 بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالحكمة الناظر واجب العلم بالمطلوب توسط النظر عند المعتزلة
 والحكماء قالوا انه اى العلم المحصل بعد النظر بطريق كذا احداث فانه اى النظر
 بعد الذهن احداثا فاما معنى يحيل النظر الذي يستعمله باقتداره لان تقاضى علمه

لا تولد المعرفة
 بالتوليد او قايلا للناظر
 في رتبة العلم
 ابتداء من العلم
 فيا بعد ذلك
 المطلوب من معرفة العادة
 والصورة مرفوعة بالفرق
 بان انكره بعد حصول العلم
 والا بتوليد كذا في مقدمات
 المواقف بالذم في فرع
 جازي النتائج ان لا يعلم
 اذ حصل من النظر بعد العلم
 في علم كذا النظر بولد العلم
 كقولهم قد ركبنا العلم
 فلا يتصور ان لا يكون

من سبب الفياض واذا تم اتحدوا والذين لقبوا العلم بهذا الالحاد والنيقجة اى المطاوعة
حليمة اى على الذين من عالم الفيض اى من مرفوعة عام وهو سد تعالى على انفسه المحصى
في شرح الاشارات او العقل الفعالي كما هو المشهور وجوب اسناد اى من عالم الفيض بعينه
النتيجة واجبة من عالم الفيض بعد الاستعداد والاسم الذين واختاروا كما هو الوازى في المحصل انه
اى العلم واجب عقلياً اى عقيب النظر كبرى عادة لعدم تعالى بدون دخل النظر خلافاً لما شخري
فانه لا يقول بالوجوب اصلاً وخلافاً للحكاية فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن
العلم واجباً اسند تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولده منه اى من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لان اى اشارة ليس لقدرة العبد تأثيراً في توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم عقيب
الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والنسب الوجوب قال الكاشغري في المحصل
ما حاشاه ان مذهب الامام مذهب ابي كبر الباقى في وقال السيد الشريف الجرجاني في شرحه
قيل اخذوا المذهب من القاضي الباقلاني واما المحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على ان
من غير توليد وادان مرادها الوجوب العباد دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازى في
مناته اعقول ان الاشعري وان كان مذهب ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان
اصحابه يقولون النظر ايج تفهم العلم وفروا تفهم مבלاتمة العلم النظرى النظر وفروا النظر بالتروى
اختر العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا قالوا الحسين البصرى وهو رجل من المعتزلة
ومذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهباً على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيد لا بد من ايجاد الافكار فالحسن اختاره اصحابنا من ان النظر ايج تفهم
العلم بالمنظورية انتهى واما بجملة مذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان ادبهم من لزوم
الزوم العادى فهو مذهب الامام ان كان ادبهم من لزوم العقل فهو مذهب لعل من قال مراد الباقلاني

والامام المحرمين الوجوب الاعادي مراد منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالمراد بان
 ذم سب الامام وذهاب الحكم ان النظر دخل في الوجوب عند الحكم بدلا من النظر في الوجوب لا الام
 بل هو عند مجرى عادة الله تعالى وكلام الامام الصعيدي في شرح الطرابع بنادي على عدم الظن
 حيث قال بعد ذكر ذم سب الحكماء وهو اختيار الامام المحرمين في الاصح عند الامام انتهى لكن نقل القاضي
 عنه في المواقف شعر الغرض حيث قال في هذا ذم سب آخر اختياره الامام الرازي - مؤيد واوجب استدلاله
 من انتمى واختار المصنف رحمه الله تعالى ذم سب الامام فقال وهذا اي لا اختياره الامام من
 الوجوب عند النظر شبهة بكن فان حاصل ذم سب الامام يرجع الى المزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
 العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزم
 بعض الاشياء لبعض مما لا ينكح الا ترى ان وجود العرض بدونه
 والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلاما ولا يكون اعظم مما هو كل غير محقق
 فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا المزوم والوجوب منافيا لوجوبه الا ان
 كلنا من الله سبحانه وهذا اي خذوا واضلوا المقالة الثانية من المقالات
 اثنتي في المبادئ في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئها ان موضوع علم
 الاصول هو الادلة الاربعية من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها احوال
 في هذه المقالة ابواب اربعة الاولى في المحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
 في الحكم والثالث في المحكوم فيه والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الامام
 من الله تعالى باجماع الامة كما نفس عليه الاستدلال في شرح المنهاج وابن الهيثم في التحرير
 وادروا ابن امير الحاج في التفسير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقد كما في كتب بعض المشايخ
 مثل اصول البرزوي والتوضيح وشرح المختصر القصد وغيره ما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة ولكن

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه مُعَيَّنًا لبعض الاحكام لا بغيره
ورد به الشرح ام لا ثم لا يحكم العقل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيها
انما بل شرعيان ام عقليان يعني ان العقل اصل احكامه فكشف عنها وانه لا يقتصر الوقوف على
حكم العقل في درو الشرائع وانما الشرائع موكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر
ومشاهدة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من حسن والقبح ثمة معان
وكان كل النزاع معني واحد اقصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وبعين محل النزاع ثم

يقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا الصالح حسن اي صفة كماله والجاهل قبيح اي صفة نقصان في هذا موافق لما
عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاكي في المنهاج والطولعي والاسنوي
في شرح المنهاج والسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف
والقوشجي في شرح التحرير وصد الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشباههم
من عامة الاصويين والمكلمين في ذكر الامري في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرح المختصر مقامه لا حرج في فعله وما فيه حرج او يمين من ملائمة الغرض التبيين
ومنا فائدة كقولنا موافقة سلطان النظام حسن اي تمام للغرض الدنياوي مخالفة قبيح اي منافر
ومخالفة للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامري في الاحكام ابن الحاجب المختصر
والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف القوشجي في شرح التحرير والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر
ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المروج والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل
ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاكي في الطولعي والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي
في الجوامع وصد الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة لطبع ومنافرة لكن كلام القندمري في التفتيم

مدل علی الاتحاد في المصنوع حيث قال سرافقة الغرض او مخالفة ويعبر عنه بلانته الطبع ومناظرته
وفي كلام الجاهلي في حاشية التلخيص اشعر بالمخاطرة والجهد الحسن والنجح نيكلك المعنى كذا عندنا كما
نفسا عليه بل انزع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعاد عاجلا وتوابه
نعال اربا اننا على ذلك الفعل في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مقابله حاشا أي مقابل
المرح والتواب هو الذم والعتاب لفاعل على ذلك الفعل فعندنا لا شاع عن قول الجاهلي شعر
أي يجعله أي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيما صلافا صر به الشارع فهو
حسن وما هي الشارع عندنا فهو قبيح ولو لم يكن له امر بان كان المعنى عنه ما روي به المأموه
منها عنه لا العكس كما هو أي حال الحسن والقبح فيه الحسن والقبح حسنا وبها فرب عات
ابن الحديث وان افقتا بعضهم مثل ابي العباس القاسمي والابن السخري والاسفراييني والفقهاء
والكليني وغيرهم من طائفة الامم بوزيد اليوسي في الميزان وعندنا المحتزاه حسن الافعال
وقبحا عكسها لا يوقف على الشرع فلعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محضه تقتضية للاستحقاق
فاعل الفعل محاذ ثوابا وجزاء متبجزة تقتضية لاستحقاق فاعل الفعل اذ عاقبا لكن عندنا أي
الخفية لا يستلزم حسن الافعال قبحا حكما في العبد ليس له تعالى بل يصدر حسن الافعال
وقبحا صجبا أي باعنا وعلته لا استحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرحم
هذا الحكيم المرح الضعيف فلما لم يحكم هذا الحكيم للنس هناك أي في الافعال حكمه المرح
بين ذمها بالخفية وذمها بالاعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولا استحقاق
حكم فقط عند الخفية وان الحكم في العبد ليس موقوف على امر الله تعالى وذهبه عند المعتزلة
موقوف على امر الله تعالى وذهبه عند الخفية لكن هذا امر مختار للبشر بين غيرهم من الخلق فانهم
كالا شعيرة في عدم تعلق الحكم بالبعثة وقال ابن الهمام في التحرير المختار ولعله قد اعتمد

[illegible]

وعن ههنا اي من اجل ان الحسن والفتح لا يستلزمان حكما في العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة في التكليف على العباد من لم تبلغ الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المستقلة والامامية وفي
بعض النسخ كالا مامية اي كما خالفت الامامية وبهم قوم قالوا بخلافه على رضى اسد
وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفاء
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامة وبهم اتباع محمد بن ابي
بفتح الكاف وتشديد الراء المهمله ضبط ابن الكوا والسمعاني وغير واحد وهو الجارى على
الائمة وقد اكرم شيخكم الكرامية محمد بن السيم وغيره من الكرامية فحكي فيها ابن السيم وحين
احد بها كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشايخهم وزعم انه يبعث
كرام او يبعث كرامته والثاني انه كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء على السنة جميع كريم وحكي هذا من
ابن محبوب في اطلال في ذلك قال ابو عمر بن الصلاح ولا يعدل عن الاول هو الذي اردوه
السمعاني في الانساب قد كان والده يحفظ الكرام فحكي له كرام قال الذي في نيران الاعتدال
قلت هذا قال ابن السمعي بلا اسناد وفيه نظر قال كرام علم علي والحمد سواء عمل في
الكرام او لم يعمل واسد علم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط شيخنا
مسك ان ابن وكيل اخلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل على انه كرام
وتخفيف والنسب الآخرون على المشهور ثم ذكر استهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قال
بان المسود تعالى جسم لا كالا اجسام وان الامان قول للاعتقاد والبراهمة وبهم قوم
لا يجوزون على اسد تعالى بقية الرسل وفي بعض النسخ وجع البراهمة جميع برعهم وهو حكيم السم
والخواجج والتشوية وغيرهم كما نص عليه الامري في الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن كرام

ولا قبل اه القائل بيزاجان

في المختصر نفس المعتزلة والكرامية والبراهمية بالذكر موشى عليه شارحه القاضي عنه
 اى الحسن والقيع عند هم اى عند به انه المذكورين من اهل البدعة واهل الكفر
 بوجوب الحكم بالوجوب والحرمة مثلاً من اسد تعالى ولو لا الشايع اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فعل الان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او اكل كما يشعرون
 كلام المادى واهل المحاسب القاضى عند منه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو
 ضرره مرى وهو ما يكون حسنة او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بوزر
 الشرع كحسن الصدق النافع وفتح الكذب الضار فيك في حاشية شرح المختصر
 ليزاجان رد على المعتزلة ومن يحدوهم امر بالآخرة اى شان الآخرة و
 كون داردار الجوار سمع مسموع من الشرع ولا استقلال العقل لادراكه اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلا اى في الآخرة حاصل ان ما
 زعمت المعتزلة غيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل والذليل يدل على
 خلافه وهو ان الحسن والقيع عبادتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وشان
 الآخرة سمعى ليس بمقتضى فكيف يكون الحسن والقيع عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن
 يحدوهم في اجواب العدل وهو وضع الشئ في موضعه وايصال الحق الى الحق
 واجبه عقلا اى يحكم العقل بوجوب العدل عند هم اى عند المعتزلة ومن يحدوهم
 فتجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل لا يلائم ايصال السرور الى مستحقه و
 الشرور الى مستحقها وذلك اى المجازاة كما في حكم العقل ان فاعله يستحق الثواب
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة يستلزم مطلق العباد سوار

روحانيا وجسمانيا المسمى المحباني في رعايته من حيثية شئني المعاد وان كان خصوصاً
 الجسماني سمعياً ولا شك في ان مطلق المعاد عقله فلا يدان الاستحقاق ليس له
 الجسماني وهو سمعي فكيف المجازة حكم العقل بالحسن او القبح على انه اى حسن الفعل
 او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لتحقيق استحقاق الثواب والعتاب ككاف حكم العقل
 بالحسن او القبح ضرورة قد ذكره لعلنا في تزيف الجواب المذكور بالعلامة بان فيه
 توجيه القول بما لا يثبت فانه لان هذا المعنى بحسن الفعل او قبحه لا يثبت في الجواب هو الاول
 لا المذكور بالعلامة ومنه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو نظري اى من علومه
 او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورد اشرع بحسن الصدق الضاكر فانه قبحه
 الكذب النافع بما لا فائدة من انظر والتال ومنه اى من حسن الفعل او قبحه
 ما لا يدرك منه او قبحه الا بالشرح ولا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر بحسن صوم
 اخر رمضان وقبحه صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه ككل واحد من حسن صوم
 اخر رمضان وقبحه صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اى الى كل واحد منها
 فلا يعرفان بالعقل لكن الشرح كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر
 بمعنى انظر اشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا وجبه وصوم اول يوم من
 شوال قبح بالذات لهذا حرمة وحكم الشارع على الشيء ليس الا باعطاف ذلك الشيء بصلح له
 فعلم ان في صوم اخر رمضان صلح الثواب لهذا وجبه وفي صوم اول شوال صلح للعتاب
 لهذا حرمة والصلح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
 بالذاتين ههنا ان لا يكونا بسبب امرين للذات كما شرع او يكونا بسبب الذات
 او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

سلك في كل شيء
 شئنا وانما
 نصب بالاعتقاد
 بعد الفرق
 جعل الشئ
 يقال ان
 عقله
 بالصوم
 قد
 فافهم
 اول شوال
 الصوم
 يكون
 شئنا

بالمعنى المذكور يوحى ان الحكم من استحال ان يتحقق انفعالا القديما من المعتزلة ان الحسن و
 القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
 الحكمائية والاصولية لكن الاممى قال في الاحكام فزعمت الاداكن من المعتزلة ان الحسن
 والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتأخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
 لسلالات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقة لا اعتبارية ف
 اى توجب كل الصفة الحسن والقبح فيها اى فى الحسن والقبح والطرف يتعلق يقال كما هو
 من الاحتمالات التى ذكرنا التفاد لاني فى حاشية شرح الفخر لصفة بمعنى قال المتأخرون فى الحسن
 والقبح كليهما انما لسلالات الفعل بل لصفة حقيقة موجبة لحسن او القبح و قال قوم
 من المعتزلة كابى الحسن البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقة موجبة للقبح فى الفعل دون الحسن فانظر
 متعلق يقال بينى قال قوم فى القبح فلو ان لصفة حقيقة والحسن عدم القبح فكيف فيه عدم
 موجبة من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن قال المجبائية اى قوم مشهورون
 على المجبائية تمثيل المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
 حاصية بل وجود واعتبارات مختلفة ويختلف الحسن والقبح بها كلفهم التليم لادب
 او التعذيب فكونه مادي اعتبارا حسن للظم وكونه تعذيبا اعتبارا قبيح له والحق عندنا
 اى عند الحقيقة الاطلاق عن التقيد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية وتبادر
 الاحكم من كونها لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجود اعتبارات فلا يرد النسخ علينا
 بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل لغيرهم النسخ بان يقتضى الذات لا ينفك
 فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسنا ابا وكذا القبح
 مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنها فصارت قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحها فصارت حسنا ولا يرد علينا

له قوله في قوله
 من المعتزلة ان الحسن
 والقبح لسلالات
 الفعل بل لصفة
 حقيقة لا اعتبارية
 ف اى توجب كل
 الصفة الحسن والقبح
 فيها اى فى الحسن
 والقبح والطرف
 يتعلق يقال كما هو
 من الاحتمالات
 التى ذكرنا التفاد
 لاني فى حاشية
 شرح الفخر لصفة
 بمعنى قال المتأخرون
 فى الحسن والقبح
 كليهما انما لسلالات
 الفعل بل لصفة
 حقيقة موجبة
 للحسن او القبح
 و قال قوم من
 المعتزلة كابى
 الحسن البصرى
 ومن تبعه ان
 القبح لصفة
 حقيقة موجبة
 للقبح فى الفعل
 دون الحسن
 فانظر متعلق
 يقال بينى
 قال قوم فى
 القبح فلو ان
 لصفة حقيقة
 والحسن عدم
 القبح فكيف
 فيه عدم
 موجبة من
 غير حاجة
 الى صفة
 زائدة موجبة
 للحسن
 والقبح
 لكنها ليست
 صفة حاصية
 بل وجود
 واعتبارات
 مختلفة
 ويختلف
 الحسن والقبح
 بها كلفهم
 التليم لادب
 او التعذيب
 فكونه مادي
 اعتبارا حسن
 للظم وكونه
 تعذيبا
 اعتبارا قبيح
 له والحق
 عندنا اى
 عند الحقيقة
 الاطلاق
 عن التقيد
 بكون الحسن
 والقبح
 لذات الفعل
 او صفة
 حقيقية
 وتبادر
 الاحكم
 من كونها
 لذات الفعل
 او لصفة
 حقيقية
 او لوجود
 اعتبارات
 فلا يرد
 النسخ
 علينا
 بخلاف
 المعتزلة
 الذين
 قالوا
 ان الحسن
 والقبح
 لذات
 الفعل
 لغيرهم
 النسخ
 بان
 يقتضى
 الذات
 لا ينفك
 فاذا
 كان
 الحسن
 مقتضى
 الذات
 لا ينفك
 عنه
 فيجب
 ان يكون
 الفعل
 الذى
 حسن
 حسنا
 ابا
 وكذا
 القبح
 مع ان
 بعض
 الافعال
 قد
 نسخ
 حسنها
 فصارت
 قبيحا
 وبعض
 الافعال
 قد
 نسخ
 قبحها
 فصارت
 حسنا
 ولا يرد
 علينا

ان مقتضى
 ان مقتضى

لا نأقانون بالاطلاق الا نعم فافعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنة فغيره وهو لم يمتحن
 المنسوخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فبما قريبها وكذا لا ينسخ المنسوخ ثم من الخفية كالمقتضى
 المستدعي وكثير من مشايخ العرق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورد
 الشرع في ذلك بعض الحكماء تعا بسبب ما بفعل من مقتضى الحسن والقبح ولا ينبغي عليك
 انه لما فرق بين مذهب هؤلاء الخفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
 الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما اوردك العقل في حسنة او قبحا لا بالملم يذكر العقل فيه
 حسنة او قبحا فاستقل العقل عندهم ايضا الا في ذلك بعض الحكماء تعالى هو عين مذهب هؤلاء
 الخفية فلهذا قال ابن ابي رباح في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتمي نعم يمكن الفرق بان
 هذا البعض من الحكماء عند الخفية قليل معين كوجوب الايمان حرمة الكفر ونحوها وعند المعتزلة
 كثيرة غير معين فاجب اى عقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق ببينا بآية
 من الكذب والسفاهة ونحوها حتى يجب بحرم على الصبي العاقل وورق في المنطق ثم في
 الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
 عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالق الله اى لا يكون احد من العاقلين
 معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذورا ان لم يعينه لما كبرى اى يشاهد من خلق
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وشهودته جدسية
 بحسب ما لا مجال للارتياح فيها اقول في كشاف هذا الرواية لعل المراد صاروى عن
 ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التأمل اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في
 علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوى الرسل في تنبيه القلب بذلك الله تعالى
 المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

6.

لا عند واحد بعد البعثة كما عزا ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخاري وحاصل مختار غفر الله له
والقاضي ابى زيد شمس الامير المحمدي ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كقول
عليه ابن الهمام في التحرير وقال الشريعة في انتيج فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
الفتا زاني في التايج وفتح فصحى فاعجب من اوستا والاوستا مولانا محمد العلوم نه عند فخر الاسلام
والقاضي ابازيد صاحب الميزان صدر الشريعة من اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب بذات قول معظم الخفية كاشع الام علم الهدى الى منصور الماتريدي والاسلام
وصاحب الميزان اختاره صدر شريعة وغيره انتهى وبما حرمنا من المذاهب الخفية لا يخرج
والمعزلة يتفزع الى استخراج مسئله البالغ اى من كان سببا فتم في شاكهق
المجبل اى الرجل المرتفع ولم تبلغ الدعوة عند الاشاعرة وائمة بخاري وغيرهم من الخفية
بالايمان مجرد عقلا لم تقض مدة السائل لتقدير المدة فنوفى الى احد فقال فلو ان قبل تلك المدة
غير معتقدا بآباء ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يثبت عند المعتزلة وطائفة
من الخفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان مجرد عقلا وان لم تقض مدة السائل فلو ان
تلك المدة اذ بعد اذ غير معتقدا بآباء ولا كفر الاعتقاد عليه لزم كاستيقل به لعل لنا اى الخفية
في اثبات اتصاف الفعل بالحسن ونحو عقلا ان حسن الاحسان وجه مقابلة الا
بالاسماء واما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بالاسماء
كالابراهيمة فلو كان اى كلاما من الحسن ونسخ ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
لحسن الاحسان وجه مقابلة الاحسان بالاسماء كذلك اى مما اتفق عليه الوجه
ي جواب الاشاعرة عن ذلك بان الله اى اتفاني العقلاء على حسن الاحسان وجه مقابلة
لاحسان بالاسماء لان سلم لا لاجل في ائمة الحسن والفتح بل ليجوز ان يكون اصله

يخرج الخلقون فلما كانت في الاحسان عاية لمصلحة عامة حكم العقل عليها بحسن واما كان في
 مقابلة الاحسان بالاسارة فنقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالفسخ وباجللة الحكم بالحسن على الاحسان
 لمصلحة عامة وجود الالذاتية بالفسخ على مقابلة الاحسان بالاسارة لمصلحة عامة عدم الالذاتية
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى عاية
 المصلحة العامة بان الكل من المتدينين غير متفق على حسنهما وانما يضرنا لو ادعينا
 اياه اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفصل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
 بهو الاحسان لذات الفعل بل رعاية لمصلحة العامة قبح الفعل الذي بهو مقابلة الاحسان
 بالاسارة لذات الفعل بل نقض لمصلحة العامة ونحن لا ندعي حتى يضرنا بل انما نحكي
 اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرح
 سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
 يمنع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاسارة من
 حكمه تعالى باننا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا بمسنا فاننا لا نقول باستلزام اى كل من
 الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع
 لمن شرع ولم نور والدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الخفية
 بدليل خريف وهراء اذا استق في الصدق والكذب في حصول المقصود
 بان يتبين حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق
 وترك الكذب لاحالة فاما الصدق ليس الاحسن فحكم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
 اى في ذلك الدليل انه اى الشان لا استق اء بين الصدق والكذب في نفس الامر
 من جميع الوجوه بل انظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى كل واحد

حاشية الى خاتمة بقوله واجب ان هنا كذا اي في الكذب لعمدة في الانتقاد يري ليس مختلف
عن الكذب حتى يميز مختلف القبح عن القبح بل الكذب باق على قبحه لاجتناب فيه اضرار مع فاعله بها
ليس الحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل هو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين بالالكذب
يحصل صفة نهي والانتقاد يري واما حركة الكذب الذي يفضي الى الظلم على النبي وقتل البري واهل بيته
واقبله الكذب ففي الكذب اقل القبيحين لان الكذب صار حسنا بل لا اضطراره
مستقط لذاته والعدول الى الايهون موجب لمدحه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
من ابتلى ببلية من غلبته امسرها ولذلك قال الفقهاء من وقع في النار وعلم انه لا خلاص
منها الا بالقائه نفسه في نار مغرق لان يغرق نفسه لانه اهلك نفسه ليس بحرام بل لانه
بالك لا محالة والصبر على الفرق ايهون من الصبر على نفحات النار قيل في حاشية
شرح المختصر ليراجح ان يرد عليه اي على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب
وكل واجب فيدخل الكذب في الحسن والحسن عند الحكم لا يكون الا ذاتيا فهذا
الحسن ذاتي فلا يجلب مع القبح فاذا ارتكب الكذب ليس الا كونه حسنا لانه ارتكب اقل القبيحين
اقوله في دفعه ليس حسن الكذب بهذا بل بواسطة حسن صفة نهي والانتقاد
بالعرض فكان حسنة لغيرة والحسن لغيرة لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم
الضروريات تسيم المحظورات يعني لاجل عروضة ضرورية يجب الحسن في المحظورات
دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح عما به الامران اي الشان ليزد القبح
لان كلاهما اي من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
يكون كل واحد منهما بالغيرة ولعلهم اي اهل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمون
اي كون كل واحد منهما بالغيرة اي بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن كقولهم اى للقائمين بالحسن والقبح الذي لا يميز بين
 عن ايراد النسخ بان لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
 المحرمه والعزيمه الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صا حسن
 ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال اسراره لذلك حسن لقي على قبحه نصا حرا
 بعده على انه اى الدليل الذي ذكره الاشاعرة ونهاجوا بان من دليل الاشاعرة لبعده
 لا يترتب على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا بالذات للفعل بل لصفته اعتبارا
 لا يتم عليهما اى على الخفية القائلين بالاطلاق الا علم اينما وان يتم على جمهور المنكرين
 فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منها مفعلة الذات الجبائية لا يقدرون به على تقدير
 انه مقتضى اعتبارا وخفية يكره من الحصرية قاله الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
 القبح شرعيين كما لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذابا لاجتماع التقيضات المحسوس
 والاصح في مثل قولهم لا كذا من غذا لما خبر لا يخاد من الصدق والكذب بل ان كان
 يجمع التقيضان فان صدق قساي صدق لا كذب من غذا يصدور الكذب منه في الغذاء لستلزم
 الكذب الصادر في الغذاء وبالعكس اى كذب لا كذب من غذا لعدم صدور الكذب عنه في
 لستلزم الصدق والرد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب بالصدق حسن الكذب قبيح وللملزم
 حكم اللازم فلهذا لم يجرى في مخرج القبح من اجتماع الحسن والقبح الذي لا يميز بين
 اليومى لا كذب من غذا وهما متناقضان ضروريه ان القبح لا حسن فذا تقرير الدليل على طريق
 القاصي عند في شرح التمهيد في جاشية في حاشية من الماتية بيانه على ذلك ما يترتب
 في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشية بارياد قولنا وكذا يميز لستلزم انقضاء الكذب مقام غيره
 لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا من عدم صدور الكذب لا شك في ان استناد

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشرح اخل في القدر
اي التقدير الاسمي بالعرض وبالسبح والخير وانا الدال اخل في القدر اولاً بالذات هو الخير وما كان
وجود الخير متوقفاً على وجوده شبه اقبل فليس من شأن الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
قد رتبته وادعته فكان المغضى الى الشر خيراً فثبت السبع بكلام شيخ في الاشارات وبنية
الحق الطوسي في شرح الاشارات بان البر والمفسد للثنا ليس شراني نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته المحبته لانا هو شر بالقياس الى انما لا فساد امر جهتها وكذا الظلم
والزنا لقياس حيث هما امران يصيدان عن قوتين كالنفسية والشهوية مثلاً بشر بل يمكن
تمك الحبيشة كما لان لستك القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظلوم والى السبابة الدينية
والى نفس الناطقة اضعيته عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقد ان حدة الاشياء
كما دانا اطلق على اسبابه بالعرض لانا دينا الى ذلك انتهى وباجود فاعلم من ان المغضى الى الشر
لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال النفس الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خير بالذات بل بالعرض قد يجاب عن هذا الدليل ما ذكره القائل
في المواقف والابري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا يفتض على من يقول ان
الحسن هو العادي عن جميع وجوه السبع لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان غيبة جهة السبع اقول هذا الجواب يمنع يرشدك الى الالاتزام المذكور
من ان الحسن والقيح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن المثلزم من ان لم يكن مستلزماً
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض اليه وكذا القبح يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقيح شرعيين ثالثاً ان فعل الصديق اضطرار
صادق بدون اختياره فان فعل الصديق والممكن ما لم يتبع حاب وجوده على عس

٢
 قدرة متناهية
 من جهة
 قيل في
 في كل
 من القدرة
 القدرة على كل
 القدرة على كل
 من

من الوجوب ان لا ينظر في ما تم لو لم يكن للعبد اختيارا على تقدير صدوره لفعل من الاختيار فلا ينظر في ذلك من افعال
 وجوب الفعل حال اعتباره كانه قبله فان القدرة والقدرة اذ اختلفا وجب الفعل بما ذكره الا ان الامر في نهاية
 على انه اى في الدليل الثالث منقوض برفع الباء الى تعالى فانه ثبت من معنى
 الدليل كون الفعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن بالامكان لا يوجد الا بالاجرة والشرع
 وترجع المراجع محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون
 مضطرا في افعاله وهو كقوله فائدة عند الجهمية فيهم اصحابهم من صفوان الذين
 هم الجبرية حقا لانهم قالون اعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد
 اصلا لا على المكسب لا على الايجاد بل هو اى العبد كالجسد الذي لا يتقدر على شيء وهذا
 مستطاع في حكمه باطله وذهب سبلان كل ما قل علم بوجه ان العبد خواص القدرة فلو ان
 الضرورة وعند المعتزلة اى العبد قدرة موشرة في افعاله اى افعال العبد كما سبقت
 وسمنا تمام العبد فالى افعاله وهو اى المعتزلة يجوز من هذه الاقوال اى الامة الحديثة فافهم
 اثبتوا ما لقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس فالقنين احداهما الغير وهو السبي يزدوان الثاني
 الشرع وهو السبي بالبر من في الحديث القدرة مجوس هذه الامة رواد الدواعي والمعتزلة رواد العبد
 قامة مستقلا فصار واقعية وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل السنة لانهم يقولون
 ان خير الشر من الله تعالى والمعتزلة قاصدون ان لا يمكن للشيء ان ينافي الله انفاذ الوحي
 للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف يكون له قدرة موشرة يصدر بها افعال
 وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اى العبد قدرة كاسبية بها يصدر افعال
 منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسبية له الا ووجوب
 قدرة منهوهة بتخليها العبد قدرة مع الفعل بالاملا خلية اى رغبة العبد اصلا

هذه
 القدرة
 بالانوار
 الى ان يكون
 فيكون ذلك
 في ليس
 فلهذا ان يكون
 القدرة
 والافعال
 في القدر

ويزاد امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
 من الخلق فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال رستاذا لا فناء للاجل ان يتم
 صلح المادة لقبول الفعل فيؤمن حيلة متمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الاسكان على
 ما حق فلا باس ان تحدث قدرة العبد في القصد المصمم وليست النصوص شاذة الا بان
 الخلق ارتقاى فقط اى باضافة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
 الا ترى ان العقل ارتقاى على ان الاسكان غير متعلق انسى وقيل ذلك القصد ليس بمحال لان
 الاحمال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود في
 الخارج ونحو قول الجمهور نس ملبيا بن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
 المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ سد تعالى بالعقل بان كل فعل ان كان
 العبد مخلوق سد تعالى لان هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل بمخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
 خلقكم واتعلمون سري القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعباد في ما يتحقق
 به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شأنها ان تمكن من الفعل والترك للعبد فيبقى الجبر اذ
 فائدة خلق القدرة ان يوترق في شئ وادناه ان يوترق في هذا القصد فكل سد تعالى بحكم
 لا يتخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولاء اولى ما يتجسد اى
 يكون القصد المصمم مخلوقا للعباد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال الاعمال بل ان
 غير القادر على فعله بل يترادى في طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذكره في الحنفية كان واسطة
 بين الجبر الذي هو من مذهب الجهمية والاشاعرة والمعتزليين الذي هو من مذهب المعتزلة حيث
 فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان غرضهم ليس بحجج محض بل قالوا بان القدرة العبدية
 في السد فعملوا العبد بخيارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى في السد

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق فافيه من ان الامكان ليس من شأنه فافاد
الوجود للغير فكيف يفيد التمكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قل بركت الالاهى وقل بعضهم اشارة
الى ان اتجاهه من التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة تقضيان ان يكون للعبد منج واما
ان في ذلك الصنع هو القصد فغير لازم تخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير تخصيص فعدله
ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كل ما يتبعه ارادة كلية وادراك جزئي يتبعه
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الكلية الجزئية الجسمانية فان الارادة
تتعلق بالفعل وتختص بهما مجبوا بحسب العلوم الكلية العقلية التي تتبعها
الارادة الكلية ففى انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المنصف في الرسالة المعروفة بالنظر في
وهي في اصول خامسة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبدية
الامر الجزئى مباد جزئية قريبة كالتجسس الخاص الشوق الخاص الارادة الخاصة وما وكلية بعيد
كالارادة الكلية والادى مدركه بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركه بالحق ككونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار والنظر الى العلوم الكلية مجبور لما كان الشرائع امور
جزئية صم التكليف بها بالنظر الى المبادئ الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئى بالنظر
الى المبادئ القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا يجدى اى النفع من تقاضين
العصا اى قطعات العصا المكسورة هذا مثل يضرب في شئ كثير النفع والعرب في قطعات الحصاد المكسورة
فواذ فلهذا يقال ان هذا النفع من تقاضين العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
كون الحسن والقيح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقيح كذلك اى عقليا لذات الفعل
او لعنة او لا اعتبار لا يحض حبل الشايع لم يكن المبادئ تعال مختارا في الحكم اى في الامور

او التعميم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقيح حكم على خلاف العقول والحكم على
 خلاف المعقولي اي خلاف ما يقضيه العقل قبيح وقبيح صدور القبح من الله تعالى فوجب
 من تعالى الحكم بالتحريم مثلاً فيما قبح عقلاً وبالأعياب مثلاً فيما حسن عقلاً فلا يكون متناقضاً في الحكم
 وهو باطل لا يجمع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه لعالم بالحكمة
 لا يوجب هذه الموافقة الا اضطراراً فان جوب الحكم على مقتضاها لا يوجب الحكمة بالاقتضاء
 والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الاشارة في الاستدلال على كون الحسن
 القبح شرعيين خامساً انه اي الثاني لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقلياً لزم
 لجواز العقاب على تركيب القبيح وما ترك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحاً قبل البشعة لان
 القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اي جواز العقاب قبل البشعة
 منطبق بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وما كان من عنت
 سرال باننا لم انتصار جواز العقاب قبل البشعة بهذه الالية اذ الالية تدل على نفى وقوع العقاب
 لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اي معنى قوله تعالى ما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولاً ليس من شأننا ولا يلجوا منا ذلك اي التعذيب قبل
 البشعة اذ مثل هذا التركيب من منكران فلا يستمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى انما
 ظالمين انما لا نعذبهم ولو اريد الوقوع لغفل وما تعذب ويؤكد ما ذكره صاحب الكشاف
 ان معناه ما مع مناصحة دعوا اليها الحكمة ان تعذب قوماً لا بعد ان نبعث اليهم رسلاً
 افقوا في الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقضي
 جواز التعذيب قبل البشعة نظراً الى العقل والالية المذكورة انما تدل على عدم جواز
 التعذيب من غير الى الحكم والجواز اي جواز التعذيب قبل البشعة نظراً الى العقل

[illegible][illegible]

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
 نظر الى الحكمة والحال انه حينئذ اى عدم البشة قد كان لهم اى للناس العذر مقتضا
 العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت
 عقولنا ناقصة لا يدركهم الفطن وقبحه وكاث الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه خفية علينا
 فانما معذرون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
 للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب
 لئلا يعذر الناس ويقولوا انما معذرون ويكون للناس بيان العذر على التهمة واقول
 ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح حقيقيين وبين
 جواز العقاب قبل البشة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم والنحو المحمى
 الخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البشة وانما ينهض هذا الدليل على المعترلة الثابتة
 بثبوت الحكم قبل البشة وعلى الماتريزية وجمهور شيوخ العراق الثقلين بان العقل قد يستقل
 في ذلك بعض احكامه تعالى ايضا فخصوا اى المعترلة للجواب عن الدليل المذكور العذر
 المعلوم من الآية بجذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من كذب الرسل بدلالة
 السياق اى بدلالة الاطلاق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
 متر فيها فسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى انكنا فنعنى الآية ما كان معذبين في
 الدنيا حتى يبعث رسولا وورد جواب المعترلة بانما سلمنا التخصيص لكنه لا يحصى نفعا فان الآية
 لمادت على انه لا يلزم تكليفه ورحمته ايصال العذاب اللاحق على ترك الايمان والشكر بل
 يتيسر بما رسال الرسل فلا التما على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها قبل ذلك
 اولى والمعترلة اكلوا الرسول واولوه في الآية بالعقل فانه اى لعقل رسولي باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا بالبيان القتل الى غير ذلك من قبيل ما يتبع
 ان خصوص الرسول ليس بمبدأ بل المراد المتبعية قبل اطلاق الجزئي على الكل فالمعنى ر
 ما كان معذبين حتى يذهبهم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كان معذبين بجزء الشرع كمنع
 لا يسيل لبيان التوفيق ولا اخفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعا لزم اخفاء الرسل اى ان الحكم
 عجزهم عن اثبات الرسالة النبوة والافهام بانفاد والحار الملة عند امرهم اى الرسل
 المكلف بالنظر في العجرات معنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فيكون عليهم التكليف فيكون
 ان العجرات فانظر اليها كى تعلم صدقها لا يهتجج موصلة الى ما ادعيته فيقول المكلف
 لا انظر في العجرات ما لم يجب على النظر في العجرات اذ لا مانع من عالم يجب عليه
 على النظر في العجرات ما لم انظر في العجرات اذ لا وجوب بالفرس الا بالشرع فوجب النظر
 في العجرات متوقف على ثبوت اشرح التوقف على النظر في العجرات فيتوقف كل واحد من
 النظر في العجرات ووجوب النظر في العجرات على الآخر فيرجع الى الدور ولا يسيل للرسل
 الى دونه على تركهم وهو معنى الافهام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افهام الرسل
 حليتنا لان مانع المقدمة التاكيد لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في العجرات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى النظرية
 القياسية معنى من القضايا النظرية التي قياساتها مما شل الاربعه زوج فوجب النظر
 يعلم بقتل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لوجوب
 النظر على انفاذ النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرنا اسميته وفي الاكليات

سلمه قد اراد ان
 ذلك من قبيل ما يتبع
 ان خصوص الرسل ليس
 بمبدأ بل المراد المتبعية
 قبل اطلاق الجزئي على
 الكل فالمعنى ما كان
 معذبين بجزء الشرع
 كمنع التكليف فيكون
 عليهم التكليف فيكون
 ان العجرات فانظر
 اليها كى تعلم صدقها
 لا يهتجج موصلة الى
 ما ادعيته فيقول
 المكلف لا انظر في
 العجرات ما لم يجب
 على النظر في العجرات
 اذ لا مانع من عالم
 يجب عليه على النظر
 في العجرات ما لم
 انظر في العجرات
 اذ لا وجوب بالفرس
 الا بالشرع فوجب
 النظر في العجرات
 متوقف على ثبوت
 اشرح التوقف على
 النظر في العجرات
 فيتوقف كل واحد
 من النظر في العجرات
 ووجوب النظر في
 العجرات على الآخر
 فيرجع الى الدور
 ولا يسيل للرسل
 الى دونه على تركهم
 وهو معنى الافهام
 والمعتزلة قالوا
 ولا يلزم اشكال
 افهام الرسل
 حليتنا لان مانع
 المقدمة التاكيد
 لا يجب النظر ما
 لم انظر لان وجوب
 النظر في العجرات
 عندنا لا يتوقف
 على الشرع بل هو
 من القضايا النظرية
 الجلية التي تسمى
 النظرية القياسية
 معنى من القضايا
 النظرية التي قياساتها
 مما شل الاربعه زوج
 فوجب النظر
 يعلم بقتل بدون
 الاستعانة بالشرع
 وفيه ما فيه من
 ان كون وجوب
 النظر من القضايا
 الجلية لو كان
 القضايا الموقوف
 عليها وجوب النظر
 بديهية وليس
 كذلك لوجوب
 النظر على انفاذ
 النظر العلم
 مطلقا اى في
 الجملة وقد
 انكرنا اسميته
 وفي الاكليات

وجوبه فلا ينشع عن النظر فانه خير عالم موجه ولا اعلم الوجه بالامتناع
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول محل المسامحة اى الجواز فليس كذا
اى السكات الرسل وعزيم والحق في الجواب بايجاب به الفاضل من زاجان في حاشية
توضيحه ان انعام الرسل وان كان جازما بالنظر الى الادلة والنظر لكن اسد تعالى لا يوقعه
لطفه عادة كيف وان اذاعة العجرات واجبة على الله تعالى لطف
لعباده عقلا عند المعترلة فان من اصولهم وجوب اللطف على اسد تعالى او حاكم
عند اهل السنة والجماعة فان بهم ان يقولوا ان عادة اسد تعالى جارية بارادة
للمكلفين وهى تعالى متوفرة ولو كرم الكافرون وقالت المعترلة ثانيا انه
اى الحكم بحسن او القبح لو لا اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذا اقتناع الكذب على اسد تعالى بفتح الكذب ولا قبح لاشياء عقلا على هذا التقدير فيستح
الكذب بالنسبة الى اسد تعالى والله القبح الشئ فلا يتصور في حقته تعالى لمرتبة على التوازي في حق
المتعلقة بالعباد لا بالنحو تعالى واذا جاز الكذب على اسد تعالى فلا يمتنع اظهار الحجة
على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبي والخبر
فيفسد باب السبوة اما على المعنى الاول فلان السبى الصادق لا يمتاز من الكاذب على
المعنى الثاني فلا يترتب على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والحجج عن هذا الال
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى في النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة نقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع في السبى بمعنى صفة
النقصان بل النزاع في السبى بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما في المواقف من ان التقصير
في الافعال كالكذب وانما العبرة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلي الذي

الحمد لله الذي جعل
العلم نوراً والدين
هدىً للعباد
والله اعلم بالصواب

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على مسمى نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالبهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
 يمنع استحقاق الذم والعقاب عندك لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله الموحود
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن ^{بمعنى}
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى ولا يرجع الى القبح
 لا يكون في غير الاختياريات فصحفج بانما لنسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
 المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي الوجوب الذاتي الذي
 هو الكمال كيفما اى صفة كان وذلك لما في افعالنا من الاستحالات العقلية
 التي لا تزلح لواحد من العقلاء فيها فالخصيص يكون الكيف المنافي للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعدل فعل المنافي للوجوب
 الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لاسيما الاستحالات العقلية تحكم ولذلك لا اى كون
 ما ينافي الوجوب الذاتي ثبثا كان من الاستحالات العقلية اثبتته اى اثبت كون
 الكذب نقضا مستحيلا اتصافه تعالى بالخصماء الذين هم غير متدينين بدين لا يستندون
 اقوالهم الى شئ من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائفة
 اى الميطع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائفة كما هو اى الاتباع ^{ههنا}
 اى المحفظة وهذا ذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائفة نقص يستفصل
 عليه فقال اذ لو كان اتصاف الكذب على الله تعالى لكونه نقضا حقيقيا لم ينتج تعذيب
 الطائفة ايضا لان تعذيب الطائفة والكذب سوسيان في النقصية وهو خلاف
 مذهب الاشاعرة وقولهم ففى الاستدراك اشارة الى ان الجواب بان نقص غير مسموله

قال لا تشعري على التناول الى الانتقال من المذنب بسبب الحق الذي هو في غاية العلو
 بطلان حكم العقل الى المذنب بسبب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون العقل
 حاكما يعني قال لا تشعري على تقديري تسليم ان للعقل حكما با بطلان وجوب شكر المنعم
 على العبد المنعم عليه وبني حكم العقل في خصوص هذا قال الابهري في حاشية شرح
 المختصر ان المراد بالتناول هو الانتقال من مذنبهم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام
 الشرعية اصلا الى موافقة الخصم وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال السيد شحاته
 على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم الفاعلة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين المستلزمين
 يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لا فاعل العقل اقبل الشرع اللتين هما من فروعها
 المختصة الظاهرة وكلاهما في عرفهم بناء على جعلهم كسقوط حكمهم في اصلهم انتهى حكرا
 ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند حصوله ليس هو
 معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما شوازة عن العلب النفس الزايم للشفقة
 لها بالاجتناب عن استتبعات العقليّة والعزم الى انحصار الحسنه كذا قال
 الاسفوي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين
 والشكرية تعالى ونحوه بل المراد اجتناب استتبعات العقليّة والالتيان باستتبعات
 العقليّة والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف لعبادة
 جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيخلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة متصنوعات وبع
 الى تلقى او امره نفس عليه السيد والابهري وميرزا جان الشيرازي في حواشيه على
 شرح المختصر نفاقا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة
 في التوضيح على ان شكر المنعم واجب خلقا عنه ناو في كشف البرودي عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يحكم بالعقل كحسن العدل
 والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب ايضا ثم فيه واليه سب كثير
 من اصحابنا بغيره الا ما مخصصا للعراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 واليه ميل الا ما مخصصا للدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدل على انه لا يشر
 في مختصر ابن الساجي المنهاج والتحرير وغيره باذنه اى بان المشكوك لو وجب
 اعتقادا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
 لله تعالى لتعاليله عنها اى عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
 مضرة والله تعالى منزعه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا فائدة
 الشكر مشقة على النفس لا حظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد فى
 الدنيا واما فى الآخرة فلا فائدة اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
 فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
 بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذنا ما ذكره الشيخ رحمه الله
 على شرح المحقق بقوله قيل فيه نظر لان المعزلة لما قالوا باستقلال العقل
 باوراج حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بعبارة الفائدة
 الاخرية فكيف يتبين كون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
 المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اى التسليم من التناول
 لان معنى التناول القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول بانه اى الشان
 لا مجال للعقل فى ذلك الآخرة مشكلى او تسليم كون العقل حاكما تسليم
 المجال له على انه اى الشان لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم

قد استدلوا
 الى ان الشان لا يثبت
 وبما سواد عند
 فغيره
 على قوله ان قبل السواد
 استقار السواد
 بانه السواد
 ما فيه

٩٩

قد استدلوا
 فانهم قالوا ان
 البنى فى
 يتتاب عليه
 بالضرورة
 لاجته

قد علم الواجب
 مطلقاً فانه لو لم يكن
 مطلقاً في المبدأ لكان
 مطلقاً في النتيجة
 فانه ما ياب فاعلم
 ان لا يكون بالفضل

قد علم الواجب
 مطلقاً فانه لو لم يكن
 مطلقاً في المبدأ لكان
 مطلقاً في النتيجة
 فانه ما ياب فاعلم
 ان لا يكون بالفضل

هذا الاستدلال علم الواجب مطلقاً سواء كان واجب الشكر او واجب نيل الشكر فانه يجري
 في عدم الواجب مطلقاً بان يقال لو وجب الشكر بالواجب لفائدة آه والظاهر من المتن
 ان الكلام في الخاص الذي هو واجب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الواجب
 في لفظ الظاهر إشارة الى انه يمكن ان يقال المعترلة لما قالوا بالحكم مطلقاً نظموه في وجوب
 الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن جهة المنفعة عليه ان الحكم مطلقاً مع ان المشقة لا تنقضي
 الا فائدة هذا جواباً آخر من الاستدلال حاصله ان في المتدك الشكر مشقة مسلم لكن لا سلم
 ان المشقة تنقضي الفائدة فانه يجوز ان يكون مع المشقة فلو كان استمرار الصلة والاعضاء بالباطنة
 الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
 جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلاء اي متن الصلابة والبلاء يجمع بلية
 قال الله تعالى والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا لنكونن من الصالحين قالوا ربنا انما كنا
 لما قال ان المشقة لا تنقضي الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم الشاق مع انه
 موجب لفائدة براءة السبل والمعترلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم حقلاً
 بالمعارضة على مقدمته دليل الاشاعة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للمعبود في الدنيا
 بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اے الشكر يستلزم
 كل من من احتمال العقاب بتركه اے ترك الشكر وهو دفع المضرة
 وكلها كان كذلك اے كل شيء كان مستلزماً للامن من احتمال العقاب
 تركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعروض ما قالت المعتزلة
 في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيره بانه
 اولاً بان اے الشكر نصرف في تلك الخير فان العبد الشاكر مع جميع الشكر

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقا لاجله
 فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
 وتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه
 المعارضة بهذه الوجه باننا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
 الشرعي لكن لا سلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
 العقلية وبهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعترضة
 على اذنه اى التصرف في الشكر مثل الاستتلال بجدار الغير والاستتصبا
 بصباح بخير فلما انما لا حاجة الى الاذن فيها فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر
 تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بآية اى الشكر على نعمه يشبه
 الاستعزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعقده بالنسبة
 الى ملكة النعم عظيمة وثانيهما ان لا يكون شكرا مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله العظيمة على العبد
 ليس لها قدر يعقده بالنسبة الى عظيمنة ملكوته والشكر الذي يغفل العبد لاجله لا يليق بكبريائه لان نعمه
 بهذه الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فمثل ذلك فقير تصدق عليه ملك عظيم
 بملك البلاد وشرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عبده
 بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة القيمة الى خزائن الملك فطفو الفقير
 يشكر في المحافل العظيمة باشارة الا صبح الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك
 اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يلق هذا المنصب لك الملك بعد استعزاء
 فالشكر يشبه الاستعزاء وكلما يشبه الاستعزاء فهو حرام فالحرام قال الفاضل ميرزا
 في حاشيته على شرح المختصر لم يقل انه استعزاء لانه من دفع بان الاستعزاء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما بعد استتمه او وكان في صورة توفيقه سورة الادب يجب ان يحترز عنه
 وذلك كما قال الاشاعرة ان اساس امره تعالى توقيفيه لاحتمال سورة الادب
 فيه بناء على جواز فهم معني منه غير مقصود فيه سورة الادب قتال انته وهو
 اے المذكور في المعارضة بالوجه الثالث في ضيف لانا منع الكبير بان لا نسلم
 ان كل ما يشبه الاستغناء فهو حرام فان العبد عند الله الاخلاص بالنية السخا لصة
 فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية السخا لصة فهو حرام البتة
 وايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستغناء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
 يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستغناء اذا تشبه بالاستغناء
 قبيح والبيع لا يكون واجبا قتل بداراثة الى الدقة مسئلة لا خلافت
 لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع لغفل في
 ان الحكم وان كان اے الحكم في كل فعل قد يمتنع اهل السنة فان الحكم
 عندهم عبارة عن خطاب الله الازل القيم المتعلق بافعال المكلفين اقنناء
 وتخييرا او الحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرم
 وغير ذلك وهذه الامور محللة لعل حادثا بارادة العبد عندهم فتكون حادثا
 فيكون الحكم حادثا لكن لا يعلم قبل البعثة اے قبل ارسال الرسل
 بعض منه اے من الحكم بخصوصه اے من حيث انه خاص بعينه لا لاشخاص
 لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
 بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قد يمتنع اهل السنة فالكل متفقون في
 عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة ومجهور الحنفية

فاعلمون بأنه لا يعلم شيء من الأحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالوا
 بعدم علم البعض فقط أما عدم العلم ببعض الأحكام عند المعتزلة الذين
 يعقلية الحكم فلأنه أعم الحكم وكان ذاتياً ثابتاً بدون الشرع بمقتضى
 ذات الفعل لكن منه أسس من الفعل ما أعم فعل لا يدرك العقل
 علة الحسن والقبح فيه أسس في هذا الفعل فلا يعلم أسس والقبح فكيف يعلم
 الحكم الذي ينشأ عنه عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم أول شعبان
 وأما عند غيرهم أسس غير المعتزلة فلأن الموجب أسس موجب الحكم والنا
 الكلام النفس القديم لكن انما كان ظهور أسس ظهور الحكم بالتعلق أسس
 بتعلق النفس القديم من سببها بطلب بذلك الكلام أو بتعلق الحكم بالحكم وهو
 أسس التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم مستثنى أسس معين قبلها
 أسس قبل البعثة فلا حد في شيء من الفعل والترك عندنا أسس عند
 أهل السنة فلا تكليف بالأحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلق
 المعتزلة فإن سكان الجبل مكلفون بالأحكام عندهم ولم يعتد ببعض الأحكام التي
 قال بتكليفها بعض الحنفية منا وأما الخلاف المنقول عن أهل السنة
 أن الأصل في الأفعال الإباحة كما هو محتار أكثر الحنفية منهم الكرخي
 والعراقيون والشافعية وفي التفسير لا حدى هو مذهب طائفة وفي الاختار
 هو أسس المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بأنه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لأنه
 لم ينقل عنه في صحيح الأما يوافق التوقف أو الخطر كما ذهب إليه غيرهم

قولنا لا يعلم شيء من الأحكام
 المعتزلة قالوا لا يعلم
 المعتزلة قالوا لا يعلم
 المعتزلة قالوا لا يعلم
 المعتزلة قالوا لا يعلم

بعبارة صالحة
 بعبارة صالحة
 بعبارة صالحة
 بعبارة صالحة
 بعبارة صالحة

قوله وفيه ما فيه
اشارة الى ان الذي
يظهر من تتبع كلام
ابن الخطاب قبل
الشرع و من ثم
ان يجعلوا في ذلك

٤٣

والاصول في كلامهم
فقط في الشرع بما
يستلزم من
حكم الشرع

في شرح المنار للمصنف هو من ذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية وليس ان الأصل
في الاقوال التحريم وهو ذهب علي والملة من اهل البيت وذهب الكوفيون
منهم جوينيد وفي التفسير الاحمدى الاصل عند الجمهور الحرمة وايضا فيه عند
الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها ابا فاعية الى ابي حنيفة وقال
صه ساهل ما كره في ما ولد ان بعد ورود الشرع الا باحثة في الافعال كما
في الاموال كالمبيع والاكل مثلا وللخط في الافعال الكائنة في الانفس
كما تقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلا ففيل
هذا الخلاف وقع بعد الشراخ لا قبله بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة
على ان ما لم يقيم فيه دليل التمهيد ما ذون فيه عند اهل الاباحه
او مصنوع عنه عند اهل الحظر وقوله ففيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول اه
وهو جواب سوال مقدر فترده انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعة قبل الشرع
فكيف يبيح عنهم التواني الاصل الاباحه لو الحرمة لان كل من الاباحه او الحرمة حكم و
لا حكم قبل الشرع وما سئل بالجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية
لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اسي بدوات هذه الافعال
كاكل الفاكهة شربة ماء في البقاع التي غذاوا عليها غير الثواك والثمار لا فيما
نمذوا عليه البواك والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست
بالصفة المشهورة الى ما تقدم في ذلك وفيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

الحسن او جهة مقبحة اى موجبة للقبح يعنى الى افعال يوجد فيها طريق يقضى بالقتل
 بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تترك فيه تلك الجملة الى الاقسام الخمسة
 المشهورة من الواجب والمنذوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخالو تلك
 افعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخالو من الاشتغال احد طرفيها من
 الفعل والترك على قبح اولو او على الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فيه
 محرمه واما ان يشتمل الترك على القبح فيه واجبة على الشق الثاني اما ان يشتمل احدهما
 على حسن اولو او على التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فيه مندوبة واما
 ان يشتمل الترك على الحسن فيه كروية على التقدير الثاني وهو الذى لم يشتمل واحد من الفعل
 والترك على حسن فهو البناءة والى ما ليس كذلك اى لا تترك فيه
 جهة محسنة او مقبحة يعنى قسمو الافعال الاختيارية الى افعال تترك فيها جهة
 او مقبحة والى افعال لا تترك فيها جهة محسنة او مقبحة ولصداى للمقبحة
 فيه اى فيما لا يترك قبل الشرع ثلاثة اقوال الاول الاباحة اى
 عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لاسيما
 العراقيين قالوا واليه اشار محمد بن بدر بالقتل على اكل الميتة شرب الخمر
 فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اشكالان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم
 لابلانهم عنها فجعل الاباحة اصلاً والحرمته لغرض النهي كذا في التقرير شرح
 التحرير في شرح المنهاج للاصفهاني وفيه مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
 الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول المنتخب انتهى تحضيداً

قوله وربنا لم يخلق
الاشياء لم يخلق
المختر من ان
انا خلقنا الاشياء
الاشياء لم يخلقها
العبث فيفسد
فيفسد فيفسد

٤٦

فلا يلزم من عدم
الاباحة عبث
الاشياء
الاشياء
الاشياء

الحكمة المخلقة اى خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنى لو لم يكن
الاشياء مباحة فانت جكمة المخلوق وفائدة التي هى انتفاع العبد واذا كانت
الحكمة صادرا لمخلوق عبثا فالاباحة لتسهيل الحكمة وتسهيل الحكمة له دفع العبث فتقوله تحصيل
مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً وربنا يمتنع
الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة المخلوق حتى يلزم العبث كجواب
ان الله تعالى خلق الاشياء ليستنبها المخلوق فيصير فيشأب عليه فتحصل
الحكمة فينبذ فع العبث وذكر ابن الحاجب المختصر هذا المنع بقوله قلنا معناه
بانه ملك غيره وخلقه ليصير فيشأب انتبه وشرحه القاسم عنده فى شرح
بقوله واجواب المعارضة بانه ملك الغير فيجوز التصرف والحل بانه خلقه
ليستنبه فيصير فيشأب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتبه والاشياء
الخطرة اى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة لغز
وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذاهب طائفة من الامامية
وابن ابي هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لتلا يلزم التصرف
فى سلك الغير بخير اذ فله يعنى لو لم يكن الاصل الخطر بل يكون الاصل
الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها
ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر النعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن
عنه وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزاً اذا لم يلحق بالملك
ضرر بذلك التصرف كما لا يستصباح بمصباح الغير والاستقلال بحبذ الغير
ولا يرد عليه ما اى على القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال

بالاباحة والخطر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لا حكم
 له اے للعقل حسن لا قبح فيه اے فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
 مقبحة ككل الفواكه يعني ان الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
 فلو كان ذلك الفعل مباحا او مخطورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
 مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الخطر مع هذا المفروض جمع
 بين المتناهين لان الفرض اے المفروض ان لا يعلم لعل الحكم تفصيلا
 اى في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
 او الخطر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
 وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى
 كبره فانها يعلم فيها اجمالا لا اشتغالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتق على قولنا
 العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التقدير في شرح الشرع
 اخذ احاديثه القاضي عند في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جابن حاشية
 شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجال في اكل التفاكهة مطلقا
 فيعلم الحكم بخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلاً بضم الصغرى السهلة يحصل
 الى ذلك الحكم الحكمى الاجمالي الحاصل من وليهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم المذكور
 ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليه نعم اے على القول بالاباحة و
 القول بالخطر انه يلزم جواز اقسام فعل واحد وهو الذي لم تدرك فيه جهة محسنة
 او مقبحة بحكمين متضادين وهو الجواز والاباحة او الخطر في نفس الامر فان فرض علم العلم

واختاره الامام محمد بن داود في شرح المنهاج وذكر عبد
 الله بن داود في الوقت مذسب الي الحسن الاشعري وضرار وبنو المريس
 وبنو قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف الزوائد
 وقال ابن ابي الدنيا في المشرق ناقلا عن النقف بنص الصحيح من مذسب اهل السنة
 ان الاصل في الاشعار التوقف حتى ير والشرع ذكره البيري في حاشية
 الاشعار وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الا
 فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقه انه اذا صح شي عند
 في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذسب
 الي بكر وعمر وثمان وشبابهم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
 من مذسب اهل السنة ان الاصل في الاشعار التوقف والاباخر في التوقف
 انتهى وذكره المحل في شرح جمع الجوامع و اشار لبقوله لهم ابي المعتزلة الى الاصل
 عن القاضي الي بكر الباقلاني من ان قول بعض نقباءنا ابي ابن ابي هريرة بانظر
 وبعضهم بالاباخر في الاصل قبل الشرع انما هو لضعفهم عن تشعب ذلك عن
 المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدنا وان قول بعض المتأخرين كالاشعري بانظر
 هو اذ نفى الحكم فيها المستتب اقول مورد اعل القول بالتوقف هذا ابي كون
 الحكم للعلمين من انفسه ثم عدم العلم بان ابيها واقع ليقضيه الوقف في الحقيقة
 ابي ثم انظر الى الحكم نظر الى الفصل فمذسب لا يقضيه عدم العلم بالحكم من قاعده
 كية في العلم بحكم ذلك الفصل بالاهمال وبما عدة كية غيره فيكون
 ذلك الحكم نك واقعا لا يتوقف على درو والشرع فلا وقفا فتلايد لعله

قوله ان التوقف في الاشعار
 من غير ان يكون التوقف في
 المقص نظر الى الفصل في
 جنة فلا يكون التوقف في
 فنيلا على ذلك التقدير
 عند ولا يلزم من ذلك
 لا يكون حكم ذلك الفصل
 مستند من قاعده كية
 معلومة عقلا ويكون ذلك
 حكما واقعا لا يتوقف على
 درو والشرع ومن يثبت
 لا يقضيه الوقف في الحقيقة
 غير الايراد المذكور على الذين
 السابقين اذ يدعون
 على انتقاد حكم الشرع في
 ما ادروا من قاعده كية
 مستند من قاعده كية

إشارة إلى دفع الإبراء بأن القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر إلى
بخصوصه واما بالنظر إلى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حاصل قول
اقول هذا النسخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يستند
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجالا بان ههنا حكما فكيف يصح العلم
بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر إشارة الى جواب بان
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لعدم العلم بنفس الحكم كذبية الخفية
ببداياتهم اتصاف الافعال بكل من حسن والقيح لذاتها اى بمعنى ثبتت
ذات الافعال وبغير ما اى بمعنى ثبتت في خير وانها قسموا الافعال بالاسم
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل الا سقوط كالايمان اى التصديق
القبلي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم بحبه بالضرورة من عند الله فلا
وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان انما
وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالاعتقالات فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت فتقوله منعت اه جملة متأنفة لتعليل السقوط
والى ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطه غيره ملحق بالاول اى بما هو
حسن لنفسه وهو اى الملحق بالاول فيما اى في الغير الذي لا اختيار
للعباد فيه اى في ذلك الغير وجب ان لا يكون ذلك الغير فلا اختيار
لان يتصرف بما يحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت لنظر الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروطة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروط لغير النفس والحج مشروط بشرف البيت

[illegible]

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذه القهر ومن البيت لهذا
 الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
 مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياره ففتح جهة الفقير بالنظر الى الحاجة فان حاجته
 ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختياره قهر النفس بالنظر
 الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها
 باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
 موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة موضوع
 حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التقاضي في التلويح بقوله ونظر
 فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة
 بالصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها واما عليه المجموع من ان الغير والواسطة
 بها الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التقاضي في التلويح بقوله ونظر
 اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لا اجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
 كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لا
 واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن
 فهو مخطوف على قوله ملحق كالجهاد والمجد ودعوة المأذنة فانها
 اى الجهاد والمجد ودعوة المأذنة في انفسها تعديب عباد الله تعالى
 في الاولين والتشبيه لعبادة الجهاد في الثالث لكنها حسنة بواسطة
 الكفر والمصيبة واسلام البيت فلولا لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولولا لم
 المصيبة لم يجب الجهاد ولم يكن البيت مسلما لم يجب صلوة المأذنة والمناسك

قد لا يكون الكفر
 اشارة الى ان
 الواسطة في
 نفس الجهاد
 ان يكون
 فانه دفع
 ان الواسطة

٨١

ما يكون حسن الفعل
 لا اجل حسنها
 حسن
 له جسم
 الله تعالى

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
اعني الكفر والعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمته الله
والزجر للجاهل عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدقته
باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقتضاها القبيح
فمن القبيح قبيح لعينه قبح لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحاً
يقبل السقوط كاكل الميتة ليقط قبحه في المحضنة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو
لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لا اجل لكونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى
وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لا اقتضاه الى فوات الجمعة واما القبيح لغير الله
هو ملحق بالقبيح لعينه لم اربيان في كلام القوم وان كان مثاله الغصب فانه
انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسائط مبهمة وصار الغصب قبيحاً بالذات
الامر المطلق مجرداً عن القربية الدالة على خصوص محسن المحسن
لنفسه او لغيره فقول مجرّد احال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به لعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
اختاره شمس الاثمة الشنقي برانقل غير مطابق للاصل فان الشنقي قال
والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدع نظام العادة بل
على انه مختار صاحب البدع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
لما اقتضت الامر الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضت اكل انواع الحسن
الشرعي وهو كون المأمور به حسناً لعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الاثمة

الخطاب اللفظي المتواضع عليه المقصود به افهام من هو مستهين لغيره فاحترز باللفظ
 عن المحركات والاشارات المفهومة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهمة وبالمقصود
 به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
 مستهين لغيره عن الكلام لمن لا يفهم كالتائم والظاهر سدم اعتبار العبد الاخير كما ينبغي
 عنه شرح المختصر ولهذا لا يلزم الشخص على خطاب لمن لا يفهم وباصنافه الخطاب
 الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
 بتدريعا فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليها الامتناع
 فقد ثبت حكم الوجوب من غير سببانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود
 الا حكمه بحاجب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كما يشهد
 عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خرج
 باليس كذا كالك كالنقص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
 وفى التقرير قيل الصحيح وفى شرح المختصر للقائى عند الدين فى شرح السيرة
 الادامح بفعل المكلف مقام قول ابن الساجب وصدور الشريعة وغيرهما
 بافعال المكلفين ليتناول بالالايم من احكامهم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 وشهادة خزيمة وحده اقتضاء اى طلبا وهو المطلب الفعل والطلب الترتيب
 وكل واحد منهما اما اختار او غيره او تحييد اى اباحت فحواه والله خلقكم
 وما تسمون لابس منه اى من الحكم فانه والكتاب خطاب الله تعالى
 المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
 بحال لهم وهذا اى فى حد الحكم المذكور اجازات اربعة الاولى ان الله

الحمد المذكور لا ينعكس أي لا يكون جامعا فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ يكون سببا أو شرطا أو
 ركنا أو مانعا كالخطاب بان الدلو كسبب الوجوب للصلاة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في حد الحكم قيدا ووضعا فان الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فان الدلو كسبب الوجوب للصلاة بوضع الشارع له وجعله اياها
 سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والوجوب
 ودخل الوضع في الخمس اذا اريد للاعم ويراد او وضعا انتهى وذهب صدر
 الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التفتازاني في التوضيح
 ومنهم من لم يزد قيد وضعا فتارة يمنع خروجا أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الامام الرزني فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الضمني وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلاة على اقتضاء اقامتها
 الصلاة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلو كسبب من
 الضمني وفي الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى أو مضمّن جعل الدلو
 سببا لوجوب الصلاة وجوب الايمان بالصلاة عند الدلو كسبب جعل
 الطهارة شرطا للصلاة هو صخرة الصلاة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب فعنى
 جعل الدلو كسببا أو دليلا للصلاة وجوب الايمان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
 ومضى جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجواز لا دونهما فرجع الى التخيير

الحمد المذكور لا ينعكس أي لا يكون جامعا فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ يكون سببا أو شرطا أو
 ركنا أو مانعا كالخطاب بان الدلو كسبب الوجوب للصلاة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في حد الحكم قيدا ووضعا فان الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فان الدلو كسبب الوجوب للصلاة بوضع الشارع له وجعله اياها
 سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والوجوب
 ودخل الوضع في الخمس اذا اريد للاعم ويراد او وضعا انتهى وذهب صدر
 الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التفتازاني في التوضيح
 ومنهم من لم يزد قيد وضعا فتارة يمنع خروجا أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الامام الرزني فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الضمني وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلاة على اقتضاء اقامتها
 الصلاة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلو كسبب من
 الضمني وفي الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى أو مضمّن جعل الدلو
 سببا لوجوب الصلاة وجوب الايمان بالصلاة عند الدلو كسبب جعل
 الطهارة شرطا للصلاة هو صخرة الصلاة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب فعنى
 جعل الدلو كسببا أو دليلا للصلاة وجوب الايمان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
 ومضى جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجواز لا دونهما فرجع الى التخيير

١٥

الحمد المذكور لا ينعكس أي لا يكون جامعا فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ يكون سببا أو شرطا أو
 ركنا أو مانعا كالخطاب بان الدلو كسبب الوجوب للصلاة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في حد الحكم قيدا ووضعا فان الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فان الدلو كسبب الوجوب للصلاة بوضع الشارع له وجعله اياها
 سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والوجوب
 ودخل الوضع في الخمس اذا اريد للاعم ويراد او وضعا انتهى وذهب صدر
 الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التفتازاني في التوضيح
 ومنهم من لم يزد قيد وضعا فتارة يمنع خروجا أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الامام الرزني فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الضمني وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلاة على اقتضاء اقامتها
 الصلاة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلو كسبب من
 الضمني وفي الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى أو مضمّن جعل الدلو
 سببا لوجوب الصلاة وجوب الايمان بالصلاة عند الدلو كسبب جعل
 الطهارة شرطا للصلاة هو صخرة الصلاة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب فعنى
 جعل الدلو كسببا أو دليلا للصلاة وجوب الايمان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
 ومضى جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجواز لا دونهما فرجع الى التخيير

قوله لا يلزم فان
الاقتضاء لا يلزم
بصدق عليه
سببية مثلاً وان
لا يصدق عليها
الاقتضاء العرفي
فلا يلزم

٨٦

هذا هو ما خرد مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالخصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض حواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اغتبروا و هو حكم محال بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فان فرق ظاهر انتهى وما في التحديد ان الوضع مقلد
عليه اسي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المتقدم لا يكون مندرجا في الموضع
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاحكام

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فقهاء الدين الرازي واختاره السبكي ومن شار إلى
توجيه هذا القضي عند الذين وانما نقاد المصنف انتهى والمصنفان الهام
صاحب التحرير ولما كان القائل ان يقول ان قصر الله سبحانه علينا من الشرع
حجة والله على بيان الشرع فيكون والاعطى الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تسليم لا
يلزم كونه حكماً بل يلزم لم يحدده من الاحكام فلا يكون المحرمان انما فاجبا عنه بقوله
والقصة من حيث هي فصحة الاقتضاء فيها ليس معنى للقصة اعتبار ان اجتناب
انها حكائية عما وقع فيها الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلاً وعدم عدده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار لم يدل عليه دليل ما يصح
في هذا الاعتبار حكمه فالقائل ان اراد القصة بالا اعتبار الاول فزوم كونها
حكماً ممنوع وان اراد القصة بالا اعتبار الثاني فتولم يحدده من الاحكام ممنوع
وهذا هو ما خرد مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالخصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض حواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اغتبروا و هو حكم محال بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فان فرق ظاهر انتهى وما في التحديد ان الوضع مقلد
عليه اسي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المتقدم لا يكون مندرجا في الموضع
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاحكام

يعني للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى
 خاص ويقال له اقتضاء صريح وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
 الصريح والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
 وقادة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدث اى من الحكم
 فانما تسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرنا حكما ولا مشاحة
 اى لا مضائق في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعلى تغيير التعريف ولا يلزمنا
 اصطلاح غيرنا قال المحلى في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاقلى فليس من
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثالث من جانب المعتزلة انه
 الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى
 بالخطاب بهنا الحكم النفسى القاييم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والنبوت
 لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قد لا يسم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
 لشبوت النسخ في الاحكام والناسخ لاحتماله كان معدوما فيقال حرم شراب الخمر
 بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدامه امتنع عدمه فلم يقتنع عدمه كالحكم
 لم تثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبائن للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
 والجواب انا لانسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق
 الحكم بالعبد واما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
 هو الحكم باعتبار نفسه وهو قد يميز ازل ثابت بذاته تعالى كالحكم بالخطاب فصح تعريفه
 بالخطاب فافهم البحث الثالث ان الحكم منقوض باحكام افعال العبد
 من مندوبة صلواته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذمونا وجوب

ذكره في غير موضع
 ان يقال ان شرط
 ما يتبعه من غير
 شرط فيكون لا يكون
 ولا فيكون لا يكون
 اصلا في غير موضع
 كيف ويزعم ان يكون
 صلوة الصبي الذوق
 ٨٨
 لا وسلكه فيكون
 ان يقال ان شرط
 الثواب ليس بمتعلق
 على الصبي بل جريا
 عادة فبالان في غير
 ابراهيم حسن عفا
 ١٠
 ابراهيم حسن عفا

المحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلغه الصبي من مال الغير ولا تنفذ ادائه
 على الولي واجيب بانه اى لشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
 التحريض اى تحريض الولي الصبي على الاعمال فمضى كون صلوة مندوبة ان لو
 ما موربان يحرمه على الصلوة ويا مروه بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروه به بالصلوة
 وهم ابنا سبي وله اى للولي الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على الولي
 الاداء اى اداء المحقوق من مال الصبي فعنه وجوب ضمان ما تلغه الصبي عليه
 وجوب اداء ضمان ما تلغه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر غفلة
 يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تنفذ بالمطابقة اى يكون المال
 به موافقا لما درره الشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
 فادعوت حقيقة البيع من الشرع يعرف متخو فساد به بالعقل وفيه ما فيه
 اشارة الى ما قيل من ان صلوة ما يتاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف يكون
 مندوب بالكن الفاضل الترابى في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
 ممنوع بل الثواب اما هو لول في عند المعرف فمال انتهى ولعل في قوله فمال
 اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا يعيد غاية البعد كيف ويلزم ان
 تكون صلوة الصبي الذى لا ولي له لغوا واجب عنه في التقرير مشرح التحرير بانه ترتيب
 الثواب له اى للصبي على فعلها على حالها برفاهه ليس من لوازم التكليف بل انه
 من فضله تعالى لان لا يمنع اجر من حسن علمائهم وايضا في قوله فيه ما فيه
 اشارة الى ان تعلق الحق بآل الصبي او ذمته حكم شرعى واذا والى حكم آخر
 مغاير له مرتب عليه واجاب عنه التفتاوى في التذرية واقفاه الميرزا حبان في

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصفة الا وجوبها واما الحق من باله وذلك على
 الاولى وايضا في اشارة الى ان الصفة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
 ما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا ان الامر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في
 كون سيج الصيغة صحيحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم ان الامر عقلي بل هو امر
 شرعي البحت الرابع انه اى شان يخرج عن حد الحكم كما ثبتت اى
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع
 القياس فانه ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين
 من امته صلى الله عليه وآله وسلم وللجواب عن البحث الرابع ان اى الاصول الثلاثة
 كاشفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها اوله الا
 فالتأثير بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب ولما كان القائل
 ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفس فخذ الثلاثة من الكلام
 دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يتلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما
 كانت الكواشف الثلاثة احولا وحسنه تكون الاصول خمسة اربعة اجاب عنه
 بقوله واما عدله عد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو
 نظم القرآن كاذبه المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون مغايرا
 لما هو كاشف له ولكان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف فهاهنا
 لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس منظر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قد عرفت ان الكتاب
 والاجماع والقياس
 ليس بخطاب الله تعالى بل
 من خطاب الرسول صلى الله
 عليه وسلم المجتهدين

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى رحمه الله فى شرح
 المحقق الخلاف فى انه اى الكلام حكمه فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال فمن
 ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل فذهب الى ان الكلام حكم فى الازل
 من ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال
 الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف
 من هذا الحكم الابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم لاقتضاء
 اى الطلب الماخوذ فى هذا الحكم ان كان حتما اى وجوب الفعل غير كلف
 فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر لنفسه
 اى عين الامر لنفسه فان الايجاب هو الخطاب المقضى حتم فعل وبعين الامر
 فان الاقتضاء ترجيحى لفعل غير كلف فالنداب اى فالحكم الندب
 كان لاقتضاء لفعل ختمه فاللغو اى فالحكم التحريم او كان لاقتضاء لكلف ترجيحى
 فاللغو اى فالحكم المكروه والتعذيب اى فالحكم النهي او كان لاقتضاء لكلف
 لا باختيارى الحكم بالتعذيب اى باجته والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه
 والاتصال اى باعتبار طرق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه للنقول اليه
 فلكذلك عند غير المتخففة والاشقية لما وجدوا الاحكام الاحكام التى
 ثبتت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى ثبتت بدليل ظاهرى لا يمتنع
 حال الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العدة
 فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطع اى
 بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراضى ان كان ذلك

قول المصنف كلف
 عن كلف نفس الامر
 سيجب ان يثبت
 فذلك هو
 ٩١

الطلب للفعل والحكم المقتضى الخان ذلك الطلب لكف او ثبت الطلب
 الساجز فظني اے بدليل فيه شبهة فلا يجاب فالحكم الايجاب الخان ذلك
 الطلب للفعل والحكم كراهة المقتضى الخان ذلك الطلب لكف
 وبشأنهما كما انهما اے ايشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم
 في استحقاق العقاب بالترك اے ايشارك الايجاب الافتراض في الخان
 العقاب تبرك فعلها وشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب تبرك
 الكف يعنى لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب تبرك
 فعلها وكذا الك لافرق بين الحرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب
 تبرك لكف عنها ومن ههنا اے من اجل مشاكه الواجب الافتراض
 في استحقاق العقاب تبرك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام في
 استحقاق العقاب تبرك الكف قال محمد اكل مكروه حرام بخلاف
 في لفظ الحرام ما راد استحقاق العقاب تبرك الكف للقطع بان محمدا
 لا يكفر احد الوجوب والمكروه تحريما كما يكفر باحد الفرض والحرام والمعتقة
 من الكلام الساجز منه ما قاله اے ابو حنيفة وابو يوسف انه اى المكروه
 الى الحد اقرب منه الى الحل لا عين الحرام لان المكروه ما ثبت
 بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالتراح لفظي لا متين
 لان قول محمد محمول على الجزو وقول الشافعي محمول على الحقيقة هذا اى
 خذوا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وهم المتذافع بانهم قسموا
 الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحكمة اشار المصنف

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في خاشية شرح المختصر
 وبهذه الاجواب المذكور يجب ايضا عما قيل ان الاجاب من مقولة
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 يصح القول بالاتحاد بين الدائليين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين
 باعتبارين مختلفين بائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
 باعتبار ذات شتى اسه مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
 كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تصادق على
 واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصداقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في
 دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
 الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب بالنفس الذي هو الكلام بالنفس امر واحد
 من مقوله الكيف عند فهم وليس بفصل ولا لانفعال حقيقة الا بالاعتبار فصيحة
 عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اى بهيئة تاشيرية وباعتبار انتسابه
 الى الفعل المفعول انفعال اى بهيئة تاشيرية وذكره لانا ناطق بالمتة والدين
 في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاشير مطلقا
 والثاني ترك ذلك وهما من المقولات والثاني التاشير المتجدد شيئا فشيئا والتأثير
 كذلك كما في افادة النار الحارقة في الماء وهما من المقولات فلا يجب فعل
 بالمعنى الاول وكذا وجوب الفعل بالمعنى الاول فلا يجب والوجوب
 ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
 المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يبعد

تصادق المقولات
 لان الخطاب بالنفس الذي
 هو الكلام بالنفس من مقولة
 تكلف عند فهم وليس بفصل
 ولا لانفعال حقيقة
 الا بالاعتبار اى بهيئة
 راجح مسم ٩

قول الشيخ
الفاضل في جواب
الاستفسار

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى
 حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباعدة
 فلا تتصادم وان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات
 الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة
 عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قد ذكر
 في حاشية المطالع المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه
 احدهما فيما تصدق عليه الاخرى والاقتضاؤقت عليه المقولتان معا بل الاولى
 في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والقصاص الفعل
 لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل الصفات الشيء بحال متعلقة ولهذا
 قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب
 قائم به كيف يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كونه
 الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه
 من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفس عندهم فلا غرض
 غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ
 رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم
 الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اسع خطاب الله المتعلق
 بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الزم وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيى اخر
 منها اى من اصناف الحكم كالحكم بالوصف اى وصف الشيء بالسببية
 اى بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفاً لثبوت حكم شرعي وهي السببية بالاستقراء
 نوعان وقتية منسوبة الى الوقت كالذلولك اے میلان الشمس وقت الزوال
 لوجوب الصلوة فان سببه الذلولك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى
 اقم الصلوة لذلولك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت
 كالاسكاد للتخديم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام وروا مسلم وغيره
 ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف
 مانعاً وهو ايضا نوعان فاما ان يكون مانعاً للحكم للسبب يكون
 موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم السبب مانع يمنع ترتب الحكم كلابوة اے
 كون الشخص اما بشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلاً فالابوة منعت حكم القصاص
 مع وجود سببه او يكون مانعاً للسبب اى سببية السبب كالذي في الزكاة
 فالدين يمنع المال البايع للضمان الذي هو سبب لوجوب الزكاة عن كونه
 سبباً لوجوب الزكاة فالمديون المالك للضمان لا يجب عليه الزكاة ومنها
 اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف شرطاً
 والشرط ما يكون عدمه مانعاً عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون
 شرطاً للحكم كالقدارة للتسليم اے لتسليم المبيع للمشتري للبائع اى لصحة
 البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطاً للسبب
 كالطهارة في الصلوة فانها شرطت في الصلوة لاجل سبب الصلوة
 وسببها اے سبب الصلوة تعظيم البأدى تعالى والتعظيم للقدر

قوله تركه آية الله
 ابن اسحاق بن
 قوله في جميع وقت
 لا يدخل الواجب
 الموسع والقاضي
 قوله بوجه البطلان
 الموسع والكفاية
 والحق انه لا حاجة
 الى احراز الجان
 انتبه ان ترك
 سببا لا يقتضي
 كاف فاقبل قيل
 بهما نظر لانه ان ترك
 بالترك عدم
 فغير مقتدر فليكون
 سببا للعقاب
 ان تركه الكف
 فكثير ما يترك الواجب
 لا كف نفس عنه
 ٩
 اقول لا نسلم ان ترك
 المقدر لا يكون
 سببا للعقاب
 سببا في تحقيقه
 مسئلة ان لا يفتن
 الا بالفتن فتوقف
 ١٢ مستغن

الطهارة هذا اى تحذوا واحفظه ولا ان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم لشراح
 في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادى ولنقد وعليها اى
 على المسائل تصريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
 قاله في المحلة وزاد ابن الباجب في المختصر قوله في جميع وقت لا يدخل
 الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلا في قوله بوجه ما حيث قال في
 حد الواجب ما يدرم تاركه شرعا بوجه ما انتبه لا يدخل الواجب الموسع و
 واجب الكفاية والواجب المنجز والحق انه لا حاجة الى اسد بهما لان انتبه من
 تركه سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضي عند ورود ابن الحجاب
 على ما زاد القاضي ابو بكر بعد الطرد فتعقبه القاضي عند في شرح المختصر
 باثبات الطرد وانتصاره الى بكر استحقاق عقليا عند الحنفية فان احسن
 والفتن عقليا عندهم وحين استحقاق الثواب والفتن استحقاق العقاب
 او استحقاقا عا ديا عند الاشاعة فان عندهم لا استحقاق للجنة الا بالعبادة
 ان العادة الالهية جبرت بان توصل الفاعل على الثواب وتوصل التارك العقاب
 ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
 عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فليزعم ان لا تنفع التوبة
 والشفاعة مع الزمان فان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للمعصية
 واحمال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافي في الاستحقاق وقيل في تعريف الواجب
 له دفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المفسد
 من تركه ما اوعد با لعقاب على تركه يعني جاء الوعيد بالبقاء

على من تركه ولما روي عن الترمذي ابن الحاج في المختصر بان ما يروى على ذلك
التعريف غير سند فخرج من هذا التعريف ايضاً لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضاً الواجب المعفو عن تركه ثم
التفتار في شرح الشرح الى جوابه بان قد ذهب بعض المكملين الى ان المخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المحقق رحمه الله تعالى في نقد
ولا يخرج عن هذا التعريف المعفو عنه الواجب المعفو عنه ثم قال
المخلف في الوعيد جائز لا مستع دون الوعد فان المخلف فيه مستع
غير جائز وروى هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى الى خبر عن كون ما لو عده في الاخرة كل
خبر من الله تعالى فهو صادق قطعاً والمخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز المخلف باطلاً البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبر بل انذار والمقصود منه الانذار
والتخريف عدم جواز المخلف في الوعد ليس لانه كذب بل بخصوصية كونه
وعداً يجب الوفاء فيقال انتهى رده المحقق رحمه الله تعالى بقوله وتجب
توفاه انشاء للتخفيف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لم وعدة حقيقة
الاخبار والاستاء معنى محزى لها على ان مثله اى مثل هذا التجويز
يجزى في الوعد ايضاً بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشأت
للتعريض فيجوز المخلف فيه ايضاً فيسند باب المعاد وهو مفتوح اقول

لو تم كونه انتا للتحريف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان اعتد الواقع
 في النصوص الواردة انما هو التحريف والتمهيد دون الواقعية فدل على بطلان
 العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن سبب المواخذة وعلى هذا يستلزم
 موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خدو حه اى العفو بعد
 التسليم وجوده اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجوز المذكور
 فلا يدان يقال في الجواب ان الاعياد في كلامه تعالى مقيدة
 بالعفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال
 اقول ههنا بحث لان الاعياد بالعقاب في كلامه تعالى على ما ذهب من قال
 بالعفو مقيد بعدم العفو وبعد التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال
 وخرج لا يلزم الكذب في الاعياد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التفسير
 فلا يخرج عن حد الواجب الواجب العفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب
 على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذا الاعياد في كلامه مقيد بعدم العفو
 فلا يلزم الكذب في الاعياد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب
 على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ وقتا لكل منه بفصل بعض المكلفين وذكر
 الا بهر في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية
 ما يحصل المقصود من شرعية مجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع للجهاد
 جهادى حفظ الدين باذلال اعدائهم تحصل بجهاد من اعدائهم صادرا من اى
 بعض انتهت واجبة على الكل اى كل واحدة وهو قول الجمهور مقتضى كلام
 لادى في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه الحاج السبكي

قوله لو تم كونه انتا
 انتا للتحريف ودل على
 لا تجاوز فلا عفو
 فاع الجواب ولا تجاوز على
 التسليم وجوده اى العفو
 التجوز المذكور
 لا يدان يقال في الجواب
 الاعياد في كلامه تعالى
 مقيدة بالعفو على ما
 ذكره الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح المختصر
 حيث قال اقول ههنا
 بحث لان الاعياد
 بالعقاب في كلامه
 تعالى على ما ذهب من
 قال بالعفو مقيد
 بعدم العفو وبعد
 التوبة عند الكل
 ولا يلزم الكذب
 على اى حال وخرج
 لا يلزم الكذب
 في الاعياد على
 تقدير العفو فلا
 نقض على هذا
 التفسير فلا يخرج
 عن حد الواجب
 الواجب العفو
 عن تركه فانه
 اوعد بالعقاب
 على تركه وعدم
 العقاب على تركه
 للعفو اذا الاعياد
 في كلامه مقيد
 بعدم العفو فلا
 يلزم الكذب في
 الاعياد بعدم
 العقاب على تقدير
 العفو مسئلة
 الواجب على
 الكفاية هو
 الواجب الذي
 تفرغ وقتا
 لكل منه
 بفصل بعض
 المكلفين
 وذكر الا بهر
 في حاشية
 شرح
 المختصر
 قال
 بعض
 الفقهاء
 الواجب
 بالكفاية
 ما يحصل
 المقصود
 من شرعية
 مجرد
 حصوله
 كالجهاد
 فان
 المصلحة
 التي
 شرع
 للجهاد
 جهادى
 حفظ
 الدين
 باذلال
 اعدائهم
 تحصل
 بجهاد
 من
 اعدائهم
 صادرا
 من
 اى
 بعض
 انتهت
 واجبة
 على
 الكل
 اى
 كل
 واحدة
 وهو
 قول
 الجمهور
 مقتضى
 كلام
 لادى
 في
 الاحكام
 ومختار
 الشيخ
 تقي
 الدين
 السبكي
 كما
 ذكره
 ابنه
 الحاج
 السبكي

قوله لا يلزم الكذب
 لا يلزم الكذب
 لا يلزم الكذب

في منع الجوامع ومختار ابن المحاسب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل
 الجوامع واحترارها عن الكل المحمودة اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجود
 على جميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفا في اوجوبه من الكل بفعل
 البعض كسقوط الجحافة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط
 بفعل البعض ان استقامه عن الباقيين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
 لتعماله فيقتصر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب
 الجديد باطل فلا سقوط عن الباقيين ودفع بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط
 الاخر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد لا يكون لانقاء
 عللة الوجوب كاحترام الميت مثلاً فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ايسر السقوط
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع
 اشارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق
 وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يرد ودفع
 وذكرها التفاتاً الى في شرح الشرح والفاضل مبرزاً جان في حاشيته على شرح
 المختصر وضع العلوي في حاشيته شرح الشرح ما ذكره في الدفعية ثانياً
 وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو يقتضي كلام الامام
 في الحصول ومختار الساجد السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي
 في المنهاج ثم اختلفت في هذا البعض فتبين هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع
 واختار البعض مبهم انتهى وقيل معين عنه الله شكر عندنا والدليل لنا
 على ما اخترنا من الوجوب على كل واحد انتم الكل بتركه اى ترك الواجب

بالاتفاق فكذا الابهام الاول لا يمنع مانعا عن الوجوب فيجوز الابهام
 ببعض مبهم في الواجب الكفائي عاملا قياس الواجب على الكفاية على
 الواجب النقيض قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب
 النقيض يقيس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق
 فان الواجب النقيض بالابهام في المكلف به يستلزم تأثيم المعين ترك المبهم
 والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المبهم ترك المعين
 وتأثيم المعين ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول
 فالابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف قيل في شرح الشرح
 للعلامة التفتازاني في رد الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يسع لو كان
 مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على
 الكفاية وليس كذلك بل هذا مبهم اثم الكل اثم الجميع بسبب ترك
 البعض على ما يدل عليه قولهم اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في
 الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد انه كذا اتبعنا لما ذكره الابهام
 في حاشية شرح المنقصر والفاضل القرايبي في حاشية شرح المنقصر ايضا
 ترك البعض يقتضيه او لا وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
 حيث الابهام والاتسار يقول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا
 وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم او لا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
 تأثيم المعين ترك الواحد الغير المعين او لا بالذات فانه معقول اقوال

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد اننا لا نسلم ان تاشيم المبهم مطلقا غير معقول بل
 الغير المعقول تاشيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم من نهنا تاشيم المبهم تاشيم فرد
 معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم البعض
 المبهم بالمثل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
 الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا انقابه اى بذلك الوجوب
 انقوبه ما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
 بالوجوب على البعض فانه الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
 من اتيان البعض وهذا هو من تاتيهم المبهم وهو تاشيم المبهم تاشيم فرد معين منه وهو
 معقول البسنة كذا اى هذا النوع من التاشيم لا ينافي التفصيل اى تحصيل المبهم المبهم
 الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول بالتاشيم وتاشيم المبهم كذا غير
 لازم نهنا فنذكر بعدا شارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاشيم البعض المبهم
 لا تاشيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بدى الاستحالة وقالوا
 في الاستدلال ثالثا بان التفتة والانداز واجبان على الكفاية وصرح
 بوجوبها على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
 لو لا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم
 اذا رجعوا اليهم اى لما خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا
 الدين وينذروا قومهم بعد الحق اذا رجعوا اليهم اما الوجوب مستفاد من
 الداخلة على الماضى الدال على التذم واللوم واما انه على طائفة غير معينة
 فظاهر كذا ذكر السيد في حاشيته شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما اول بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
 ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل المسقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الأدلة المقتضية للوجوب
 على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
 عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم وسلمة على وجوب التفتة على الجميع
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الغاء لبعض الاولات بالكلية والجميع اولى من
 الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحدير بشكل الوجوب
 على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنادة التي هي اجنبية
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من المحققين والشافعية وحكوا الاجماع عليهم
 كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعينه او الصبي العاقل صلوة الجنادة
 تسقط عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
 امير الحاج في التقرير ولا يخسر في هذا منقول فيما وقفت عليه من كتب المذهب
 واما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو خبر خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
 اى على الصبي العاقل ولا انتفاء لعله الوجوب ولا نسخ بغيرها ولا ينفذ الواجب
 الا باوار من وجوب عليه او بانتفاء صفة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول
 في الجواب من الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
 الواجب على المديون باداء المقتضى اى الحسن مع انه لا وجوب لا اداء الدين
 على التبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه في الوجود فافا
 حجة باوار من لا وجوب عليه بسقوط الوجوب المحمول المقصود كما في حقوق العباد

من منقوطة الدين الواجب على المدين باء المتبرع اذا المقصود كان حصول الدين
الى الدائن وقد وجد باء المتبرع فنسقط الواجب عن منه المدين بحصول
المقصود قال ابن الهام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فانسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهام في التحرير مسبب عليه ايجاب امر من امور معلومة صحيحة جائز جديده
الفقهاء والاشاعرة كالامري وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الامري في
شرح المنهاج بانفسه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تضمنه سجا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطال
باستدلوابة وكذلك فعل صاحب المحاصل والتحصيل نعم نقله الامري عن الفقهاء
والاشاعرة وارضاء واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين فيسبب الى عدم صحة ايجاب امر من
معلومة كذا اذا والتفتنا في فهم شرح الشرح وهو امر ذاك الامر الواجب
المختبر اصطلاحا فخصه الكفاية في كفارة اليقين في قوله تعالى تكفارة
عشرة مساكين من اوسط نطعمو ان اليك ام كوتهم او تحرير رقبة ههنا ايجاب
احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانهما
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الامري في حاشية شرح
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يميز في ذلك فهو ايجاب
بالجميع اني جميع الامور ويسقط وجوبه انما في بعض البعض كما ان الواجب
لكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقيين بعض البعض فلو اني المكلف

قوله لا احتمال
قد نسب ذلك الى
الابن العزلة لكن
الشأن منهم بدون
ان لا يوجب بالجميع
بمعنى لا يجوز
وقال بالاحتمال
فقد يخرج من ذلك

١٠٦

والاثاب والاعقاب
الاعقاب فليس يجب
واسد وتركه
رحمة الله
تعالى

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة ليستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع
اشم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع
قد عجز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب
احدا المستعدين للمامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل
حرام فكيف يستحق الا ترى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول
بانه ايجاب بالجميع مع التفرع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب
بالجميع وان نسبة صاحب المنهاج الى المعترلة وابن اسحاق في المختصر وابن
امير الحاج في التقرير الى بعضهم لكنه عا لم يشتهر فاكذبه فانه ذهب بمشهور
من المعترلة واما المشاهير منهم فيدعون لجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاطلا
بالكل وباتيا فعل يخرج عن حمدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب لا على
واجب اسد وتركه كما فسره جوب بالجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزا جان
في حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة التقطازنى في شرح الشرح واطلق جوب
المعترلة القول بانه يقتضيه وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصر
من المعترلة بانه لا يجوز الاطلا بجميعها ولا يجب الاثبات به وللمكلف ان يختار
اياها كان وهو يعينه مذنب الفقهاء ولكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعترلة ان
يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب
قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام ابي القاسم
في البرهان ان ابا هاشم اى من المعترلة قد اختلف بان تارك خصال الكفار لا يائمه
اشم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يشب ثواب واجبات لو قرع

بواحدة وقيل ليس بواجب لجميع ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد مشترك
 عندنا ومعين عندنا نقالي وهو ان التبيين بالفعل يعني ذاتي المكلف
 بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عندنا فيختلف الواجب بالنسبة
 الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالطعام والكسوة فهو الواجب عليه من استه
 بالاعتناق فهو الواجب عليه وهذا القول ليس قول التزام لان الاشاعة
 عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعة كما قال في الحصول ولما لم يعرف
 قائله غير المصنف يعني صاحب المنهاج عنه لقوله قيل وهذا المذهب باطل
 بما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير السجاني في التفسير
 ونهاضه الفرقان على مشاده فاذا لا يسوغ نقله عن احد هما قال السجاني
 قال والده لم يقل به قائل انتهى وحرد هذا القول بان الوجوب يجب
 ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذا امتثال بعد الوجوب لان الامتناع
 بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
 الامتناع قبلية على الامتناع مستلزم قبلية على الفعل واذا كان الوجوب
 قبل الفعل فلا يكون متصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكون الواجب
 معينا بالفعل بوجوب كونه متصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل لو
 هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن
 ذمة المكلف به اي بذلك المعين وبالاخر اي بغير ذلك المعين
 قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الرجب
 في المختصر والمحل في شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد في شرح المختصر

قوله وقيل ليس بواجب
 سمي بالواجب لان الواجب
 الاشاعة عن المعتزلة
 والمعتزلة يروونه عن
 الاشاعة كما قال في
 الحصول ولما لم يعرف
 قائله غير المصنف

١٠٤

قوله قبل الفعل
 اعلم ان الوجوب طلب
 انما يكون قبل العمل
 ولو في علم الباري تعالى
 فروع الوجوب لان العلم
 تابع للمعلوم فتردد

فليس في الاستحباب تنجيز واما سقوط الباقي لفعل بعض فليس معنى التخيير بل
 ما ذكره السيد ايضا في حاشيته شرح المختصر ولا يغير المعين مجهول وعارضة
 ميرزا حبان في حاشيته شرح المختصر باجماع الامة على وجوب ترفيع احد الكفتين
 المتخالفين بالتخيير وعلى وجوب اعتناق واحد من جنس الرقبه في الكفارة بالتخيير
 وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف بالمكلف بما لا يكلف ضرر كذا ذكره الله
 عز وجل في شرح المختصر وقال ميرزا حبان في حاشيته شرح المختصر ذكر المكلف بالسفر
 وقع على سبيل الاطراء والمراد بالضرر معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين
 يستحيل وقوعه لان كل باقعه فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به الاستحباب
 التكليف بالحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
 المعترلة اولانا لاسلم ان كل غير معين مجهول مطلقا يستحيل وقوعه انما ذلك
 في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا اذ اى غير المعين
 في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم من
 حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة الجوارح
 الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلاثة وتعيينه فاطلاق
 غير المعين عليه صحيح لذلك لا لانه لا تعيين ولا تميز له في الدين او كلف بايقاعه
 غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الجسدية بل يقع ذلك الغير المعين
 بوقوع كل اى كل واحد من الثلاثة مثلا منفردا او مجتمعاً وانما يستحيل وقوع
 الغير معين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى من حيث
 هو غير معين في الخارج والمعترلة قالوا في نفى التخيير ثانياً ان الواجب

سلك
 قوله لا لا يغير المعين
 اقول لا مقتضى
 المختصر لان الواجب
 بالواجب
 لا يغير المعين
 امكنه في غير
 الوجود فيلزم ان يكون
 جميع افراد الواجب
 يسقط بفعل البعض

١٠٩

ولم يقل به احد قتال
 ١٣ من شرح
 قوله انه معلوم
 اشارة الى ان غير المعين
 ليس مجهولاً مطلقاً
 لا من الوجه المطلوب
 ووجوده فان كان غير معيّن
 باعتبار ماضى غير ماضى
 دون وجه فلا فرق بين
 الاستحباب
 فذكره ١٣ منه

اى احد الامرين والتخييد فيه اى فى احد هاجين الفعل والمترك تقيان قضا
 نوه فيحه ما ذكره القاسمى غرضه وغيره فى شرح المختصر وحواشيه من انه
 لو كان الواجب واحدا لا يعينه من حيث هو احد باسبها لكان التخيير فيه
 السجائز تركه واحد لا يعينه من حيث هو احد باسبها لان الكلام فى
 الواجب الذى خيره فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان التخيير فيه ايضا
 الواحد المبهم فالواجب التخيير فيه ان تعد والزم التخيير بين واجب وغير واجب
 وهو يرفع حقيقة الوجوب كما نقول صل او كل اخبر لا يستلزمه جواز ترك
 كل مطلقا من غير اثر اذ للكل ان يختار غير الواجب لكان التخيير وتركه لعدم
 الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
 جواز الترك فى شى واحد وانهما متناقضان فلما فى الجواب الواجب
 الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
 ولم يتخير فيه والتخيير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
 كل واحد منها لم يجز منه شى لانه لم يوجب معيناً والمكان يتاوى بالواحد
 لتضمنه مفهوم احد با وتعد وما صدق احد با اذا تعلق بمفهوم احد بال الوجوب
 والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعد وما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
 تعلقها به من حيث هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعد
 با على كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احد بال باعتبار
 تعد وما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
 قد قبل او جهت عليك احد با او خير لك ترك احد با وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقياس الى هذا الحكم في نفسه بل معناه ان ايها فعلت حايك تركك اسبا
 وامي اشيتن تركت وجب عليك الثالث فليس شي معين من الثلثة موصوفا
 بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل
 بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى
 محتجنا انما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين وبين
 غير واجب انصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز يستوضح
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرين ووجب واحدا منها وان
 ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الحكمي بل معناه ان ايها فعلت
 حرم الآخر وليها تركت حب الآخر فقد خير بينهما بين واجب محرم لم يقدر
 ذلك في الواجب لم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية
 شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف رحمه الله وذلك امي وجوب
 المبيح مع التخيير في المتعينات جاء ذكر كوجوب احد النقيضين معهما
 كل منهما امي النقيضين فانه جائز واقع والمغترلة قالوا ثالثا الوجوب
 بالجميع امي بجميع الامور المعلومة في التخيير كالواجب على الجميع امي جميع المكلفين في
 الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب التخيير على الواجب بالكفاية
 بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على ما يختار عندكم وليست بلفظ بعض لانه
 يقط وجوبه عن كل واحد بفعله غيره وكذا الواجب التخيير يكون كل واحد من الامور
 المعلومة واجبا وليست بلفظ وجوب كل واحد بفعله غيره فان مقتضى الحكم بشمول
 الوجوب فيهما امي في الواجب التخيير والواجب على الكفاية والامر بالجميع المستتر

مبنيا واحدا وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
 بهم فحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدره عن بعض المكلفين
 بها وحصل مصلحة الواجب النجبر بفعل احدا لا امور مبرها قلنا فى الجواب ان
 قياس الواجب النجبر على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
 مانع عن الوجوب على واحد منهم وهو تاشيم واحد لا بعينه وفى النجبر ليس
 بمانع عن وجوب واحد منهم اذ وجوب واحد منهم يستلزم تاشيم واحد معين
 تبرك واحد لا بعينه لا تاشيم واحد لا بعينه وتاشيم واحد لا بعينه غير معقول
 بخلاف التاشيم بتوك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا
 عن الوجوب على واحد منهم فى الكفاية لما فى لا يوجد فى النجبر وحاصله على
 ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
 ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين وفى النجبر
 قد فقد الجزا فى فلا يتم القياس انتهى وبيان على ما ذكره الابرار فى حاشية
 شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة لواحد منهم انما
 يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق بالوجوب من المحكوم عليه وبه واحد امبها لا كل واحد
 فالتقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع الضمان ضرورة
 دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد منهم يقتضى تاشيم
 واحد منهم وهو غير معقول لهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو ان
 النجبر اذ تاشيم شخص معين تبرك واحد منهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
 والمقتضى القائلون لوجوب الواحد العيين عند الله تعالى دون الناس المتعينين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لئلا
 عليه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله
 الواجب عليه التلقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكره القاضي
 عصفه في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته وحوى الاتفاق
 مما لا يسا عده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى من
 ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعانا او كسوة او اعتقا شدا لانا يقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد
 هو الواجب على عمرو ولا تفاوؤ في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
 بدون التكليف الزاعمون ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
 قالوا في الاستدلال ولا يجب ان يعلم الاخر الواجب فيكون الواجب
 معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عندة تعالى ضرورة ان
 كل معلوم متعين في نفسه متميز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
 الجواب ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه
 مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
 فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلم كذلك اى واحدا منها
 والالم يكن عالما بما اوجبه لا بهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين
 انما الابهام في مصدايقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بان لواتى المكلف
 بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فانه متشال بامر الامر
 اما بالكل اى بانيان مجموع تلك الامور فيجب الكل او لا متشال هو الاتيان

قد قالوا عا ر ان
 يلزم منه انه لو لم يفعل
 شيئا لم يكن
 وذلك باقتضى اتفاق
 ان يقال ان الله تعالى
 علم ما يفعله المكلف
 لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعانا او كسوة او اعتقا شدا
 لان الواجب على زيد
 هو الواجب على عمرو ولا
 تفاوؤ في ذلك بين المكلفين
 الا باعتبار الاختيار بدون
 التكليف الزاعمون ان
 الواجب في الخير هو واحد
 معين عند الله لا يختلف

سرا

قد قالوا عا ر ان
 يلزم منه انه لو لم
 يفعل شيئا لم يكن
 وذلك باقتضى اتفاق
 ان يقال ان الله تعالى
 علم ما يفعله المكلف
 لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعانا او كسوة او اعتقا شدا
 لان الواجب على زيد
 هو الواجب على عمرو ولا
 تفاوؤ في ذلك بين المكلفين
 الا باعتبار الاختيار بدون
 التكليف الزاعمون ان
 الواجب في الخير هو واحد
 معين عند الله لا يختلف

بالامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراد فليز
 تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
 بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجب في
 الخارج والامتثال لا يكون الا بالوجود لان المعدوم لا يمكن اثباته
 للمعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختصار
 الشق الاول وهو الاقتال بكل واما قولوا انه يلزم وجوب الكل على هذا
 فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال باكل وانما يلزم
 وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكل واحد بدلا لكل انما يكون اجتماعا
 وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممثلا ايضا لا تسري
 ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان
 المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
 كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد والجميع
 ايضا واجاب القاضى ايضا وفي المنهاج عن الاستدلال ان في بان
 الامتثال بكل يعنى باختيار الشق الثانى وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
 واما قولوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو بدو فرع بان تلك الامور
 ليست علة حقيقية للامتثال بل هى على شرعية ومعارفات حصة لا مؤثرات
 والاستحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معارف على معرف واحد
 كالعالم المعرف للصانع وانما الاستحالة تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
 هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصفا وفيه نظرا غير بان

قدرا قول لا يلزم
 انه اعلم ان التحقيق
 انما هو في الاصل
 الرابع ان العلة التامة
 لعدم الكل هو طبيعة عدم
 الجزء سلطانا اى سوادا كان
 متحققا عدم جزء واحد
 او في عدم جزء من تلك
 الامور انما سلطانا
 من حيث اثبات
 بواحد او اثنين مثالا
 سافا والى جوامعها
 سافا الامتثال بكل لان
 يتحقق الامتثال
 سلطانا
 في الامور الخارجة
 يلزم وجوب الكل بالامتثال
 بكل الامور

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
 باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم وإستثناء الأول استناد
 مولانا بحر العلوم قال لأن لهذا المعروف أسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في
 باب القياس انتهى والواجب النكاح لا دأه وقت بمقدار شرعا فوقت لصلوة
 والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لها
 وقت مفرد وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكن ان
 يؤدى الواجب ينفي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت
 الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل سبب مجبى اى وجوب ذلك الوقت
 كالصلوة او السبب هو المفضى الى الشئ والمعروف له والوقت كذلك كما ان وقت
 الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظلت للمودى كالصلوة
 وشرط الاداء اى لا دار ذلك الواجب وقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا
 بوقتها وبالغداة الوقت يتقدم اداء الصلوة ولا يقع بالشروط الا اذا وهى
 اى كون الوقت شرطا لا داء الحكم فى كل واجب موقت وليس المظروف عين المشرط
 لان المشرط لا داء والمظروف للمودى كالصلوة والاداء غير المودى وما
 قال ابن الهمام فى التحذير انما لا تتأخر الشروط والمظروف ونفيا لتأخيرها
 المسد بالاداء الفصل المفعول اى الفعل الذى فعل هو المودى فيستلزم ان

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف
 قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف
 قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف

أى يقتضيه المشروط والمطروح لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لأنه
 أى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى باعتبار أى ك والعنى المصدرية لا وجود
 أى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج
 فمندا فح لان الحوادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وانكار اعتبار
 يصلح للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج
 واما ان يسأوى ذلك الوقت الواجب الوقت فيسمى ذلك الوقت
 معيادا لوجود الواجب فيه ومضيقاته عدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
 الوقت ايضا مضيقاتا وهو أى الوقت المساوئ قد يكون سببا للوجوب
 كد رمضان أى شهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه حثيث
 رمضان شرعا أى من جانب الشارع لفرض الصوم أى لا اله الا الله
 المفروض فلم يبق غيرا أى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
 فلا تشترط بنية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض بنية
 مبائنة كالفعل الواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور وبهم الائمة
 الشافعية فان عندهم لا يصح بنية المبائنة وقال ابن الهيثم من الحنفية يذهب الجمهور
 هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه كما بينته المسافر فانه يشترط
 بنية المسافر للمستدخيص للمسافر فى الصوم رمضان فى حق المسافر شعبان
 فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
 من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتأدى صوم رمضان عن المسافر
 بنية واجب آخر أو النقل فى رواية الحسن عن ابن حنيفة وهو المختار ويتأدى

والمصنف رحمه الله تعالى
 فى معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف
 قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف
 قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف
 قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف
 قال ابن القيم رحمه الله تعالى في المحلى
 في معرفة الأركان والبرهان
 من هو المصنف

في رواية ابن سماعه عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية ^{لشبهة}
 بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي
 وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعنه هم
 ان نوى المريض نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان
 وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان
 وقته ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علي ان اصوم غذا فهذا
 الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضا
 وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفرض اليه وانما المفترض اليه النذر
 وهو قوله علي ان اصوم غذا فيتأدى النذر المعين بمطلق النية من
 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم ونية النفل مثل النية لقوله
 اصوم اليوم نفلا الا في دواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم
 صوم واحد وكان له ان يصغه بصفة التقلية وغيره ولما نذر به صار واجبا
 فلا يتصف بالتقلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالتقلية فهذا اليوم بالقياس
 الى النفل كالمليالي بالقياس الى الصيام كلها قلغة ^{بالتقلية} وتبقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية
 واجب اخر كالقضاء والكفارة بدلا لخلاف بخلاف مضات فانه يتا وكل نية
 حتى نية واجب آخر ايضا فارقا بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
 وايجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور ^{حاصل}
 من جهة الناظر فله ان يغيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يصح ان يغيره بما هو
^{يعني}

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
 فيه ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو وشبهه
 اى مشاهدين بالمعيار والنظرة فانه اى الشان لا يبيع في عام وحده
 الحج واحد فهو كالعيار الذى لا يبيع في وقت واحد ولا يستغنى
 فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى اى شهر الحج شوال وذو القعدة
 والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
 من اوسطه واخره فيجز ان الحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فو
 الحج كانظرنا الذى وقته لفضل عنه واطلق المعيار والطرف بهنا على الواجب
 الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
 اى من اجل شبهه بالمعيار والطرف قاده فرضه اى فرض الحج بمطابق
 النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيارية اى بمطلق النية يقع
 عن النقل اذا فواء اى النقل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
 !لطرف يقع عن النقل اذا فواء مسأله اذا كان المولجب موسعا
 اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت كادائه اى لا اذ اذ ذلك الواجب
 عند المحمدرش عليه ابن الحاجب وختماره وهو مختار الامام واتباعه قاله
 الاسنوسى فى شرح المنهاج ففى اى جزء واقعه المكلف فقد واقعه فى وقت
 فيتميز ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
 قال القاضى ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية من المتابعين
 للقاضى ابن بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقتة الطرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
اخر اى فى آخر الوقت اذ ابقى من الوقت قدر ما يسع لفعل يعينه التحريم
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بالتقتضاء اكثر من
يتعين والعزم لا يكتفى وبهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المشككين
ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الامام ولا صاحب الشافعية فيه وحيث كانا المادد
فى الحاوى وغيره والصحح هو الوجوب صححه النووي وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن القاضي عبد الرزاق المالك
ابنه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل كما يوجبون تحريم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يتعدى النسيب
النسبة فى سائر العبادات الطولية كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النية
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد فى كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتقضى ولا يجب تجديده
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يعملها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتقضى ولا يجب عليه تجديده العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التقضى واذا بلغ التقضى وجب الفصل قال الامام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديده العزم فى الجزء الثانى فلا يرد
اورد البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

تعدد وتعدد اجزاء الوقت وللبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البديل مع توحد المبدل قلما يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ^{الذي} وجبه عدم
انما لا يستلزم تعدد البديل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجا بالنسج
الهيئة واما اذا وحد العزم ان فليس كل بدلا بالذات بل البديل احد بها الموجود
في ضمنها كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في التبدل
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وبهذا وكذا اعراضها متعقدة فتساوى الايقاعات ^{الاجزاء}
فكون المبدل واحدا ممنوع اذا الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعده
كالعزم الذي هو البديل ونقل عن بعض المشافعية نقله الامام في المصنف
والمحصل والمنقوب والبيضاوي في المنهاج والمفتاضة حنيفة في شرح المحقق
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وبهذا القول لا يعرف في مذهبينا ولعل
اسس عليه توجيه الاصطلاحى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بمخرج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الامم من المتكلمين فتل وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتى بقوله ان الواجب في الحج على النور وان موجب
الصلاة مختص باول الوقت حتى لو اخرة عن اول وقت الامكان ^{على} على النور
ايضا وبذا يحتل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المشافعية
وكذلك للتر في اللام ضرب وفي التقرير عن الكسب الكبير وهو قول بعض اهل
العراقين وقته اوله اى اول الوقت فان اخرة اى اخر ذلك الوقت

الوقت عن اول الوقت فقتضوا اى فالتين بذلكا الواجب الوقت
 في غير اول الوقت تضاروا او دلفل عن بعض المنفعة نقله الامور
 في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس بوقت جميع وقت
 ولا اوله بل وقتة واحدة اى اخر الوقت فان قلده اى وترقم لك الازمان
 الموسوع على آخر الوقت واواه في اول الوقت مثلا فنقل اى فقتضيه نفس
 ليستقط به اى بهذا النقل الفرض عن الزمة كالوثنو قبل الوقت ^{مكتفيل}
 الزكوة قبل وجوبها وقد ذكرنا من المخرجين في البرهان باليقظة ان تقع اصلوه
 نفسها واجبة ويكون التطوع في التخييل كمن عمل ديناً او زكوة وقال ابن الهيثم
 في التقرير ما حصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنيفة ليس
 معروفاً عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين البهني بان
 المقتضى الى بعض الحنيفة ليس صحيحاً عنهم قلت ينكره ما في اصول الروقة للشيخ
 ابى بكر الرازي بعد حكاية ما عن البهني وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في
 مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسبها لغيره
 هذا المقتضى ان حنيفة وبه النسبة غلط انتهى وقال الاسخوسي في شرح التمهيد
 وبه المذهب باطل لان التقديم لا يصح بيقظة التخييل اجماعاً كما قال ابن التلي
 في شرح العالم غلط كونه تعجيلاً انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نقلاً
 يستلزم الفرض انما هو اذا لم يمتد للوقت عن حنيفة المتكليف الى آخر الوقت ان
 يمكن او يموت وانما لا يلحق المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما
 كان بهذه الصفة في اول الوقت فصارت منه ولجب لانتقل وبها اصل

عهارة الادي وابن المحاسب وصاحب المنهاج وصاحب المحصل وابن الهيثم
 ومقتناه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
 يكون ما قدمه فلا سند وبالاته شرط لبقاء المكاف لصفة التكليف الى آخر الوقت
 لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا
 ان لم يكن على صفة بان كان مجنونا او حائشا او غير ذلك كان ما فعله فضلا
 هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
 بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو سنان
 في شرح البيع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل
 ففي اى وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القوليين معا الادي في الاحكام
 وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
 احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الكهنية قال وهذه الرواية مخرجة
 والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه ادعاءه
 في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء
 او بتضييق الوقت بان ادعى في اوله يكون واجبا وان اخر لا ياتم بالتأخير عنه
 ثم قال وهذه الرواية من المعتمد عليها انتهى فان قلت اذ لم يبق آخر الوقت
 على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شأنه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
 بهنا وجوب ثم سقط اذ عند سبهم لم يتحقق الوجوب الا بالآخر الوقت بل المراد انه لم يبق
 في شأنه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب بالزلى بعقله يسقط وادعى الكرخي

بأنه لما لم يضر الفصل واجبا عنده إلا بالجزء الأخير من الوقت فليس المقدم واجبا
 أقول يمكن أن يقال مراده أن ما فعله كان موقوفاً وليسير واجبا بعد حصول الجزء
 الأخير وقد اجبب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب لا في مثل
 هذه الصلوة بل يكون وقت الوقت الذي لم يحالفه الواجب كذا ذكرنا
 ميرزا حان في حاشيته بشرح المختصر الدليل لنا على مدسب الجمهور المختار لنا و
 هو أن جميع الوقت وقت لا دونه أن الأمر الحاكم وشيخ وقت الفعل لا نه
 أي المكلف واثق الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت لا يعده المكلف عاصيا
 لعدم اتيان الفعل بالاجتماع أي باتفاق العلماء المجتهدين والتقيين
 في تعيين جزء من أجزاء الوقت كأول الوقت أو آخره فلا دونه لتطبيق منافسة
 الأمر الحاكم والتعيين بين الفعل والعزم زيادة على الفصوص الواردة في إيجاب
 الفعل الواجب كقول الله تعالى أقم الصلوة لذكر الشمس إلى غسق الليل فانهما
 لا تعرض فيها لتعيين جزء من أجزاء الوقت ولا للتعيين بين الفعل والعزم بل
 ظاهر ما يقتضيه التعيين والتخير ضرورة دلالتها على وجوب الفصل نفسه وعلى تسامح
 نسبتها إلى أجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخير المذكورين زيادة على
 الزيادة نسخ والشخ بلا دليل باطل واستبدال على مدسب الجمهور المختار لنا
 أيضا بمراد نسبها قلنا في أكثر الشافعية بأن المصلحة في غير الوقت الآخر
 كدل الوقت وأوسطه حتمثل أي يطبع لأمر الصلوة لكونه أي المصلحة المذكورة
 مصليا قطعاً بلا شك لا لكونه أي ليس حتمثل لكون المصلحة المذكورة اتينا
 بأحد الآخر من الفصل والعزم كما هو مدسبها القاضي وأكثر الشافعية

قوله بالاجتماع
 انقضى العمل بالتعيين
 من أن لا مدسب وقت
 والجميع لا يبعدون
 فذلك قلنا هم وان
 عارضوا في التوسع
 حكمه وانقضى في غير
 المصلحة فانما لا يجوز
 التفسير القوي إلى
 خذلان كالمص
 بصل ١٣
 أخيراً يقولون وكان
 واجباً في كل الوقت
 يصعب أن يفرق بينهما
 بعض الشافعية قال
 لو كان وجوبه في وقت
 يجب ما قسمه فالحق
 انقضى على عدم المصلحة
 لو اتى في أي جزء
 من أجزاءه وفيه
 ما فيه تأمل ١٢

والامتنال ان يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذا هو وقت
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا اداءه وانما يقيد بغير الامتنال
منه بيقاعه في كل وقت ان الاخر متعين للفعل ولا فائدة ليل تأمر على تقدير اليقين
اليقين وما حصله على تقدير الاطلاق ان المصلحة في كل وقت متمثلة لكونه مصلية
او ربما تصنع المشددة القائمة ان المصلحة متمثلة لكونه اسبابا احد الامرين
فانه عين من سبب الخلق والمصلحة ابن الهام في التفرير فيحصل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزا جان افندي ان المصلحة المذكورة مجتمعة عليها
اجمعا قطعية فلا يصح منعها من منع المشددة الا بتأخير التطبيق بالبل
اقول الاجماع على الامتنال بها اي بالصلوة بخصوصها اي بالصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فخرج الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيها اي في كل جزء من اجزاء وقتها لا
الامتنال ان يكون بايقاع الواجب وقد قلنا من الخلل في هذا اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذهب فلا اجماع على وجوب
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتنال بها بخصوصها في كل جزء
فتأمل مثل كونه اشارة الى منه كون الاجماع على الامتنال بالصلوة فرمنا
للاجماع على وجوبها مستند بان الامتنال في وقت اعم من الواجب في
ذلك الوقت فان الامتنال قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كما في
قل ودنول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال انهم لم
لمذهب الجمهور فيقولون بالبدئية بين الفعل والعزم من الطرفين

فانما في كل وقت
ان لا يكون بايقاع الواجب
في كل وقت فكل الوقت
منه بيقاعه في كل وقت
اليقين وما حصله على
او ربما تصنع المشددة
فانه عين من سبب الخلق
شرح المختصر للسيد
اجمعا قطعية فلا يصح
اقول الاجماع على
خاصة دون العزم في
على وجوبها اي وجوب
الامتنال ان يكون بايقاع
وجوب الصلوة في كل جزء
في كل جزء فكيف يتحقق
فتأمل مثل كونه اشارة
للاجماع على وجوبها
ذلك الوقت فان الامتنال
قل ودنول وقت الصلوة
لمذهب الجمهور فيقولون

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من المبدل
 والمبدل منه أصلا وخلفا كحصول الكفارة بل انضم بقول الفعل اصل
 والعزم خلفه بدون العكس كالوضوء والقيام فلا تمتثال بالصلوة فيصحا
 لكونها أصلا لا يضرك اى لا يضر انضم كما ان الامتنال بوضوء المعذور
 لكون الوضوء أصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
 ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
 ان يتبين والقاضى واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في
 الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحد هما اى الفعل والترك
 اجزاء اى كفى احدهما المكافاة ولو اخل بهما اى ترك الفعل والعزم
 نفس التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
 قلنا في جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
 وكثيرا ما يوجد في اول الوقت الفعل واداءته اى ارادة الفعل ولا يلزم
 العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المبرر ان المتبدل من العزم عدم ارادة
 الترك لا ارادة الفعل لا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلاً في اول الو
 او آخره ومنع العصيان غير سموع قلنا في جواب هذا انه سلمنا ان العزم
 بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان
 واداءه لا دخل فيه للوقت او الموضع سيجب ان لا يترك فيثبت مع ما لا يمان
 من الفعل لا يجب ان لا يترك لو اخل بالارادة عصى وان لم يدعه الوقت اى الوقت
 فافهم فانه دقيق وقيل في البداهة وهو كتاب الاصول لا يطل من هيب القنم في اكثر الشافعية

قوله المبرر ارادة
 الترك واداءه ان لا يترك
 المزمع قوله لا يترك اى لا يمان
 والقصد على الفعل في كل وقت
 وهو الظاهر من قوله
 ومنهم من جعل الحكم الايمان
 ولا يخفى فيه وما لا يخفى
 على عدم ارادة الترك وجوب
 صحيح مبني من توابع الايمان
 ولا يخفى ضعفه من عدم
 الارادة بدلا عن الفعل
 والافعال معانيها شتى من ذلك
 ان الواجب له الايمان
 ايضا لفعل واداءه
 تغييرا من غير
 له من العزم

القاسم ١- خمسة عشر
والانعدام ١٢ خمسة
سواء في الاضطرار
ويجوز ان يخرج فاضل
لا تضاعف ولا ت

126

من قولهم واستبدل أه
 حاصل الاستبدال ان ادنا
 اكرم في غير الخبز والاول جماعة
 بعد الاول والباقي للثبوت
 وكان اسما لهم من حيث التحقيق
 مع تقدير الوجود على كل واحد
 الاول بالاضافة الى الخبز
 فصار ان الالبان على الاسلام
 كما دل على ذلك في الاضافة
 الى الالبان

فلم ان كان من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سبباً جليلاً فهو سبب ^{على اعتبار} الاستئصال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذى
اسلم الكافر وبلغ الصبى فيه الجزر الاول من الوقت في حقهما اى في الحرف
الذى اسلم والصبى الذى بلغ فصار السبب هو الجزر الاول فتدبر لعله
استارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزر الاول من
السببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذى هو السبب عند الشافعية فخرج على مذهب عامة السببية صلح عصر
يوماً اى يوم العصر فى الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انشغلت اليه فقضاه او جب ناقصاً واوى كما وجب وكما
يصح عصر امه اى لا يصح قضاء عصر اليوم الآخر كان سببه اى سبب
عصر الاس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالوجوب
لا يكون ناقصاً من كل وجه فلا يتأدى عصر الاس الذى سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالنقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى
هو ناقص من كل الوجوه واعتراض على دليل عدم صحة عصر الاس
فى الناقص ببلز وجهته اى عصر الاس اذا وقع بعضه اى بعض
عصر الاس فى الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الاس فى
الوقت الكامل فانه اوى كما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضاً كذلك مع انه لا يصح تعديل

عن الجواب السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في الكل لما كان اكثر من النقص فحكم على الكل بحكم الاكثر احتسابا
بالضريبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجوبه لواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اوارعصر الاسباب كما وجب واوارع بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح
واذا انزع الاغراض المذكور بالعدول فصوره على الدليل المذكور الاخر
بانه من اسلم في الجزر الناقص من الوقت فلم يصل صلوته ليعصر
فيه اى في هذا الجزر الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزر الناقص
منه انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
مع تقديره كما ضافه اى اضافته اسببته في حقه اى في حق من اسلم
الى الكل اى كل الوقت فانه في الاول لم يكن مسلما فيكون اسبب في حقه
ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلاته في الجزر الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة باننا لا نسلم ان صلاته في الجزر الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فتلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وغواه في الفتاوى
الطبرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الملة السرخسي وغيره هو الراجح
وهو مبنى على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاربعة
كما اشار اليه بقوله والمحقق في جواب الايراد انه لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

في حديثه
اختلف المتأخرون
في جوابه
والمتأخرون
وغيره الى عدمها
كذلك في التفسير
لا منه رجح

وقت كسائر الاوقات وانما الزم النقص في الاداء اى اوار الصلوة
 دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون
 هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لسلا
 يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على النقص دون غيره
 اى غير الاداء يعنى لا يتحمل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف
 وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في النقص مع القدرة على
 الكامل وصلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي سلم فيه قضاء فلا يتحمل
 النقص فيه فلا يصح في النقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو
 اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو
 لزوم تفرغ ذمة المكلف عما شغلت ذمة به في الواجب البدن
 كالصلاة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع
 تحقق وجوب الاداء في الواجب البدن بخلاف الواجب المالى
 كالزكاة فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب ولو
 اوارها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذي
 وجب عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول
 فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول لم
 بالتأخير وترك الاداء قبل حولان الحول والمسقوط اى سقوط الزكاة
 عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتججيل اى باوارها محجلا
 قبل حولان الحول بنية الفرص ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتججيل فعلم اننا

قبل حولان المحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول بيرو عليهم من
هذا الدليل ايضا الموضوع قبل الوقت فانه لا ياثم بالخير الى الوقت ^{بشيء}
بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدئي فان فصل الوجوب عن وجوب الاداء
في البدئي ايضا بعيد وليهم في المسالي واما الخفية فقالوا بالانقضاء
اي بانقضاء نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان
الواجب بدنيا او ماليا فممن حاصنت اخلاي في آخر الوقت من
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها حتى ضمن ضمت
اذا القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت
الى ان يتحقق حبس الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاصنت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب ^{الاداء}
عليها ونفس الوجوب ينتحق لادائها بسبب الصلوة وسواء في الوقت
بخلاف من ظهرت عن الحيض آخرها فانه تجب عليها القضاء لوجوب
الاداء عليها فانها اذ كانت آخر الوقت الذي اتبني عليه وجوب الاداء
الخفية استدلوا على انقضاء الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب
القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على فائت كل الوقت
وهو اي وجوب القضاء قد عمت تحقق الوجوب بانفس الوجوب
او وجوب الاداء والاتفاق اي اتفاق الفريقين من الشائعية والخفية
على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه
اي على النائم المذكور ^{بشيء} لخطاب باقيمو الصلوة مثلا في حقه عليه السلام

اى احتراز عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير قاهم
 للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التاميم رد كنه الاستدلال
 ولما قل ان يمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
 النائم مخاطبا بالفعل لان اى بان يفعل في حال النوم وليس كذلك
 بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الاستيقاظ
 اى الاستيقاظ كالخطاب للمعاودة فانهم جردوا خطاب المعلوم بنار علم
 ان المطلوب صدور الفعل حاله الوجود حتى قال شمس النائبة من شرط وجوب
 القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الامر بل عند
 الاداء فان النبي عليه السلام كان يدعو الى الناس كافة وضح امره في حق من يدعو
 بعده ويذكرهم الا واد بشرط ان يبلغهم ويتكلموا من الاداء والحوادث عما قيل
 في الرد بالاض عليه العلامة قطب الدين البيرازى في شرح مختصر ابن الجوزي
 ان الكلام هنا في الخطاب بتخييرا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعنى
 انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب ^{الصحيح} التعليل بين
 الغير المكلف والبالغ المكلف والريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
 الاول اى الخطاب بالتخييرى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالريض والغير
 والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعذور خطاب تعليل ولا كلام فيه وانما
 الكلام في الخطاب بتخيير وهو منته عن النائم كما هو منته عن المعذور فعلى هذا
 اى على تقدير الكلام في الخطاب بتخيير لو انتبه اى استيقظ الصبي النائم

الوقت
 الفعل الواجب وأورد على ما صرحوا به أن أصل الوجوب للصلوة في أول
 وأصل الوجوب للزكاة في أول الحول والصلوة في أول الوقت والزكاة
 في أول الحول تستقطبان الصلوة والزكاة الوجبين فلو لم يكن الطلب في
 أصل الوجوب كيف تستقطبانهما لان الفعل بلا طلب كيف يستقطب الوجوب
 فان استقام الواجب فرع لوجود الواجب وهو اى الوجوب انما يكون
 واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فامسى
 بالفعل وايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
 به اى بالطلب يعني طلب ذلك الفعل الواجب فيبحث بالطلب لا قصد الامتثال
 فكيف يستقطب الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انك تسلم ان
 الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
 اى بتحقيق سبب في ذلك الوجوب ايضا والشئ قد يشبث في الذمة ولا يطلب
 كالدين المؤجل اى الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
 مطلوب بدون تحقق الاجل والثوب المطاير اى الثوب الذي الحاربه للربح
 والقتة الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكة اى لا يعرف ان هذا الثوب
 مملوك اى شخص فانه مشغول في الذمة ولا يطلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
 بقوله ما لا يعرف مالكة لانه اذا علم المالك فلا دار واجب والامتثال
 منفرج على العلم بقبولته اى بثبوت الوجوب لا على العلم بقبولته طلبه
 فلا يقتضي السقوط سبق الطلب اقول فقه للمقام اى فهم المقام وتثبتته
 ان لنا خطا بوضع بالسيدية اى ببيان ان هذا سبب لذلك كدلو كما

فقه القامه فان في
 اى منطبق القامه فان في الزكاة
 قبل الحول تحقق السبب
 بالانصاب ولم يحقق الا في
 الما بعد الحول وفي الحول
 اخر الذمات ليس بالية
 بخلاف ما ذكرتمت اخر
 وفي ان تحقق الذمة
 بتحقيق
 السبب مع
 والية ان طلب
 في زمان انفسه وان
 في زمان انفسه وان
 لم يكن بشكركا
 القضا من غير
 الحاصل من غير
 المستند
 في حقه

سبب لوجوب صلوة الزكوة فهذا الخطاب للوجوب أي لكون المسبب في
ذمة المكلف وخطاب لتكليف أي ليقصد به تكليف المكلف بالاقضاء أي بالطلب
إيقاع الفعل وإذا كان الخطابان مختلفين فيجب أن يكون الثابت بأحدهما
أي بأحد الخطابين غير الثابت بالآخر أي بالخطاب الآخر ولا اتحاد فثبتت
حقا ومكانا لزمته أي ذمة المكلف من الأول وهو خطاب الوضع وهو
أي ثبوت الفعل ختامه كذا الوجوب نفسه والطلب بإيقاعه أي بإيقاع هذا
في العين أي في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم أن الوجوب شيء
ووجوب الأداء شيء آخر سوى الوجوب يفصل أحدهما عن الآخر وعلم أيضا
أن لا طلب للفعل في الأول أي في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني
أي في وجوب الأداء كذا أي وإن لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب
دون وجوب الأداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
التكليف لزمه قلب الوضع أي عكس ما وضع شيء له فإن وضع الحكم
التكليف لأن يوعر بالتفريق عن ذمته وهو مساوق للطلب والتعبيته
الاستعريض المحض بأن عند وجوده سبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب في الحال فلو عكس الأمر انعكس الوضع فتدبر
لعله إشارة إلى أن هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي إلى الخطاب
التكليفي ولا يفرق بينها مسألة الأداء فعل الواجب في وقتها
أي وقت هذا الواجب المقدار له أي لهذا الواجب وخرج به لم يقدر
وقت كالمواظف المطلقة فإنها لا تمتد بالاداء ولا بالقضاء بخلاف الموقوف

سبب لوجوب صلوة الزكوة
في الأول فخرج من
الأحكام المتعلقة به
وجوب الاداء به
سبب قوله في قوله
ان قلت بوجوب
الاقضاء كذا لان
ذمة التكليف
سبب ما قلنا
في قوله ان
الطلب في
الوقت من
الوقت من
الوقت من

الموقته كالسنن الرواية ومعيام ايام البيض والمست من اشوال فانها
 بالاداء والتفاه وفسر من الياهم في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله
 وخير من الشغل الواجب المطلق والموقت منسقا واما كون العبر وقتا لا ذوا فل
 المطلقة فمن اقتضاء العقل الامن في الشراء خرج به ما قدر له وقت لا يشترط
 كالكوة او اعيان لها الامام شهر الكذا ذكر الثاني عند في شرح المختصر في
 التفهارة في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون
 الاحراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الكوة في شهر الهى عينه الامام اداء قطعاً
 اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
 في الوقت الذي قدر به الشارح حتى لو لم يكن الوقت مقدراً في الشرع لم يكن
 اداءه كالنوافل المطلقة بل التذوّر المطلقة واما على ظاهر كلام المعتزلة
 ابن الحبيب فهو اختراجهما اذا عيّن للكاتب لقتناه الموسع وقتاً وفعله فيه
 وما قبل انه اختراجه من الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جداً على ان
 شرعاً متعلق بفعل لا بالمقدّر اى فعل حال كونه مشروطاً بوقت وذكرا في
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعاً كالكوة ليعين له الامام
 شهراً في وقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
 اداءً وان كان وقوسها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الكوة اداءً لشيء
 وقيل في التحرير لابن الهام وهو اى فعل الواجب في وقته المقدرة تسام
 بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
 الشرط ابتداء اى اى ابتداء فعل الواجب في وقته المقدرة لا شرعاً غير العلم

قوله ثم قال في
 كواله في بيان
 الامام شهر من بين
 خصوص ذلك الشهر
 ليس اداءه والكان
 بعد وقتاً من ارج
 قوله وقيل
 القائلين بان الهام
 باسما
 اشار به في
 التوضيح الى المعتزلة لان
 المعنى ان حكمه
 وقيل في حكمه
 وفي الجبل الصلوة يجوز
 ان يكون لغيره اداءه
 لبعضه اقتضاء
 غرضه في حال قوته
 وقيل بان
 وقيل بان

كما التحق عليه عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التيممة في صلوة العصر
 في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والزكاة عند الشافعية
 في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
 وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الا وجه عند بعضهم
 ذكره النووي وغيره والافق المحيطة بالصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
 اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوة
 وسبقه الى هذا الناطق ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
 قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزئيا منه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تسأل
 كذا في التقرير ومنه امي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضدني
 نشرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
 في عبارات بعض المتأخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
 الاكثرين وقال المحلى في شرح جميع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف صحيح فيه
 ما قال القرابي في المستصفى الواجب ان ادى في وقته يسمى اداء وان ادى بعد
 وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخل ثم فعل
 ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في الحصول العبادة ^{صحيح}
 بالقضاء والاداء والاعادة فلو اوجب ان ادى في وقته يسمى اداء
 واذا ادى بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
 على نوع من الخل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيهقي
 وهو امي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

كذا في المختصر
 في العبادة النبوية
 قد وقعت
 في الوقت
 الشجب على
 الكحل ١٣
 منه

والاداء مسبقا باءا مختل يسمى عادة وقبل انه قسم ثالث ليس من الاداء
 لاسن التفتار وعليه يشي البيضاوي في النهج تاسيلا لما حسب الحاصل في التفتار
 العبادات ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باءا مختل فاداء والا
 فعادة وفي الحاصل الايمان بالعبادة خارج اوقاتها ليس قضاء وفي وقتها
 اما ان يكون مسبقا باءا مختل ويسمى عادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
 التفتار في شرح الشرح وظاهر كلام المتقنين والمتأخرين انها هي الاداء
 والقضار والاعادة اقسام متباعدة وان ما فعل ثانيا في وقتها لا اداء ليس
 باءا ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام السراج اى القاضي حنيفة
 نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقتها رغبا يشعير بذلك لو لم
 يتأخر في اطلاق التاديب على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه
 ظاهر ظهور ان اداء في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
 بفعل قطعا انتهى وتعبية التامثل ميزراجحان بانفعه البيضاوي في مرصا
 وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه فكلف ظاهر ظهور ان اداء في تفسير
 الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامام
 بين بعدا تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء واذا
 فتأمل انتهى وهو اى الاعادة الفعل فيه اى في وقتها المقدر له شرعا
 ثانيا اى مرة اخرى خلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
 وهو الذي جزم به الامام الرازي ووجه ابن الحاجب في مختصره وترويض
 السبكي في جميع الجوامع ونشر التامثل ابو بكر والمحل التحلل بقوات شرط

قد نحل الاداء
 باختل بالوزن
 نقضا في الصورة
 يجب به سجود
 السجود في الصورة
 بذكره في الاداء
 علم على الامام
 ٨ من
 في تفسير
 الفصل في
 شرح

اوركن وقيدته ابن الهمام في التحرير يعني الفساو كترك ركن وبغير عدم صحة
 الشرع لفقد شرطه من طهارة او غيره ما وقيل لعذر فسر الابهة
 في كاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع بالوم فمن صلى منفردا ثم صلى
 بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
 طلب الفضيلة عذرا لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداها اول خلل
 ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما دى اولها ويكون ما دى ثانيا
 نظرا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شرح اصول الفقه
 بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والحنان على تو
 الكراهية على الاصح وان الفصل الثاني بمنزلة البحر كالبحر بسجود السهو فلا يكون
 واجبا قال ولا يصح ان يسمى الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مقصدا
 وفي المصدر ذي التاء يجوز التثنية والتذكير واجب وذكر ابن امير الحاج
 في التقرير الوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح بعضهم كالشيخ
 حافظ الدين في شرح المسار وهو موافق لما روى عن الشيخين والى السير
 من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني على
 يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اى فعل الواجب بعد اكم اى
 بعد وقت المقدر له شرعا استدراكا لما فات عتقا اى قصد اكم اذا تركه
 مع تذكره او سهوا فيمكن الفاعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر
 فانه قادر على ان يأتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
 يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفصل لما في يمنعه عن الفصل

قوله ولا يصح ان يفتى
 في وجوب الاعادة فصرح
 غير واحد من شرح اصول
 الفقه الاسلامي واجتنبوا
 ما نهى الله عن ان يفعلوا
 عن العهدة بالاول والثاني
 السهو على وجه
 جازي كسجود فربما

١٣٩

المضمي في باب اليسر الى التوبة
 هو ان قال ابو اليسر يكون لا فرق
 في الاول والثاني وعلى هذا فقل
 في الاول والثاني ان الفرض
 في ترك الركن الاول
 لكن الاعادة واجبة بتدبر
 بعد كل صلوة او ميتة
 كراهية التكرار وان وقت
 الاول وقتة ومن تركه كان
 اعادة القضاء قضاء بعد

الفصل في الاقدام على اقامة
 القلب الفصل في اقامة
 والوضوء قبل الاقامة
 من اذنه في غير ما ذكره
 والاذن للوجه والاذن
 حال وقتة بركته وسما
 فلا تقديم ١٣ منسوخ
 قسم المبر

قوله يدل الوجه
قد فنت
سطه بان
الاداء التيم
عين ما طلب
شرح فاد القضاء
تكم الشئ ١٢
سنة ر

لتنوعها كالحيض فانه مانع من الصوم والصلوة لم يمكن التكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقاذا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عسلا فالج الصبح بعد فساد الحج الاول او اوجبه لانه موافق
في وقته وهو العمر والقضاء والفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية المحقق
بجملات الحج فان فته مقدار معين لكنه غير محدد وفيه صنف برأى بالاداء ولا يوافق
بالقضاء لوقوعه وانما فيما قدره شرعا ولا انتهى واقرة الفاضل ميرزا
في حاشية شرح المحقق فتسمية الحج الصبيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم حجاز من حيث المشابهة مع القضاء
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الوقت
بذلك لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اسى بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدرة شرعا
فاداء والقضاء ونص القاضي ابو زيد في التوقيف وصدر الاسلام
شرحه على ان الاداء نوعان واجب وفعل كذا في التقرير وذكر الاسنوني
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التفسير ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخبرها بالواجب ثم قال الواجب ادى في وقته
سواء ادى الى آخر ما قال فعلنا ان ذكر الواجب من باب التثليل فقط انتهى
قال القاضي عسقلاني في شرح المحقق اقول لتفسير آخر للحكم وهو ان الفعل
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المحقق
قوله لتفسير آخر للحكم فيه شعار بان الاداء والقضاء لا يخلفان بالواجب بل

الحمد لله
مستطير القضاة
اقام

الحمد لله

۱۰۰

۱۰۰

100

بجانبہ

فانما يملكه

10

پیشینہ

۱۰۰

بل يوصف المندوب ايضا بها وعليه قول الفقهاء والثوافل الموجبة تقبيل
ابدا وقول اكثر الاصحابين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة كما
عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والمقسم عموم
من وجه انتهى مسئلة تأخير الفصل الواجب من المكلف المذكور
لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه في جزاء
من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزاء
الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزاء الآخر باعتبار المكلف لعدم تقاربه
بعد هذا الجزاء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزاء الذى ظن الموت
فيه كذا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر
الفاصل بين راجحان في حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك في الموت
وهي انه لا عصيان في التأخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج فانه
لم يمت المكلف الظان بالموت وظاهر كذب ظنه وفصله اى فصل المكلف
الظان بفعل الواجب في وقته المقدرة شرعا فالحضور على اذنه
اى على ان يفعل الواجب في وقته اداعه لا قضاء لصدق حد اى
حد الاداء عليه اى على فعل الواجب في وقته اذ حد الاداء فعل الواجب
في وقته المقدرة شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى
اى جزاء منه فصل المكلف ذلك الشغل الواجب كان اداء وجه قال ابو حنيفة
الفرالى من الشافعية كما نص عليه الاستوى في شرح المنهاج وقال
القاضى ابو بكر الباقلاني من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر

[illegible]

والقاضي حسين من القضاة كما نص عليه السبكي في جمع البحر اوسع فعلة بعد الخبر
 لمن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدرة له شرعا اولا قضاء كان
 وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف
 ان كان موت نفسه في ذلك الخبر قبله اى قبل الخبر الذي ظن الموت فيه
 ولم يفعل فيما قبله فعلة في غير وقته فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الخبر
 وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناطا للحكم الشرعية وفعلة
 في غير وقته المقدرة له شرعا قضاء او اد او قال الا انه اى الاصل بقا جميع الوقت
 وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بان
 حلفه هذا الاصل لتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان
 فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب
 الموعود عن اول الوقت غير عزيم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد
 الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاجتهاد ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
 بهما لان الوقت لم يصير مضيقا بالنسبة الى ظنه بهما بخلافه ثم نعم لو كان كونه
 عقدا مبنيا على ان العصيان متأخر في الاداء لانتبه ما ذكره كذا ذكر القضاة في
 شرح المشرح لكنه ليس كذلك على ما ينظر من شهوره كذا قال العلوي في
 شرح المشرح ويورد عليه اى على القاضي اعتقاد المكلف ان قضاء
 الوقت اى انقضائه وقت الفعل الواجب بعد عجزه قبل دخوله اى قبل
 الوقت والحال انه لم يحج فضاء عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل
 فانه يصير التقا فاذ بان اى ظهر للخطأ اى خطا اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجر فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المعتقد
 لا نقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ والفعل كالصلوة في الوقت المقدّر
 شرعا فمما اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
 فلا اثر للاعتقاد البين خطا به ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره
 انه قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع او لامع غيره
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد القضاء
 الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذلك المزمع انتهى وتوضيحه انه لو صح اليك
 المذكور لكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
 ايضا قضاء فانه يجري منه كما يجري في ذلك بان يقال وقت فعل هذا
 شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
 بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل
 لما تقدم منه اقول الفرق بين موت الموت واعتقاد القضاء الوقت
 بين فان في الاول اى في مكن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
 لا الاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد القضاء اعتقاد عدم
 وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
 وجه من الاداء والقضاء وبعد التضييق كذلك لا يكون اوار بخلاف الثاني
 فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء
 وجه القضاء وبعد التضييق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل إشارة
 الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

قوله تعالى ان شاء الله
 في الاصل من غير ان
 اتفاقا بين الجمهور والقاضي
 مع انهم لا يفتقرون اليه
 في الاول لا يفتقرون اليه
 فيما اعتقد القضاء
 وقت في الوقت ويرجع

١٣٤

بان العيصان لا يثنان
 الاداء كما لو اثنى في الاثنان
 بان الظن معتبر في الاثنان
 ضاده فاذا لم يكن فلا يفرق
 به فتأمل
 حسنة رحمه الله
 تعالى

فان كان الموت في وقت واحد مع العلم به
 فان كان الموت في وقت واحد مع العلم به
 فان كان الموت في وقت واحد مع العلم به

لان التام في جعل الدوران مع العلم بالتحقق العصيان في الموتين لانه لم يكن
 الموت في جز من الوقت ولم يود تقيده بل اخره الى ما بعده يكون عاصيا
 ولو لم يكن التفتت في الوقت ثم ادعى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا اذا لم
 يحسب نفسه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى وهو غير
 الى ان يختص الوقت خاص والعصيان لا ياتي في الاذوا كما في صورة اعتقك ولا
 ومن اخذ الفعل كالمصلحة مع ظن السلامة في الوقت الاولي وصار
 فجاءه اى بغتة فالتحقق انه اى من اخر لا يصح اذ التأخير جائز
 له ههنا بخلاف التأخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تأثم ولا الجائز شار
 بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بليل
 تحقيق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما امر
 ما يزم شرعا تاركه في جميع وقته وههنا تاركه في جميع وقته باختياره بل تركه
 في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما ان
 على تقدير عدم الموت لا يصح اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يحل
 سببا للعصيان وقد رده لمصنف ايضا موافقا لما رده القاضي حنيفة شارح
 بان التأخير جائز لانه الى الوقت المتيقن اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تأثم
 في فعل الجائر والقول بان شرط الجواز اسه جواز التأخير سلامة
 العاقبة نفسها لا العلم به اى بسلامة العاقبة حتى يودى شرط العلم
 بسلامة العاقبة الى التكليف للحال قال العلم بسلامة العاقبة مجتمع حصول
 بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة التكليف بالمحال

او العلم به ان لا يكون
 نفسيا فان كان العلم
 فالغرض من تحقق الشرط
 فيجب ان لا يترك وهو جواز التأخير
 ادعى الى التكليف
 بهما مادة فاداء استيعاب العلم
 المستمرة او العلم بالسلامة
 ان يكون العلم بالسلامة
 الواجب من سلامة العاقبة
 على سلامة العاقبة بين كل ذلك

اذ الموت متحقق اذا علمت
 واما ان الشرط المتحقق وجوبه
 عند انقضاء شرطه وهو اى الجائز
 عند الموت والتفتت في وقت
 التفتت لان مقتضى الانقضاء
 التفتت فان لم يكن العلم
 انما هو من اجل ان العلم
 بقدر من اجل ان العلم
 التفتت فان تقيده بوقت
 فلهذا قال في وقت
 بان كل امر
 رحمه الله

رحمه الله

العارضي وانه عجيب والعيب على الحكيم تعالى شأنه غير جائز مكنون تكليفنا
 محالاً فيؤدي إلى الشرط إلى التكليف المحال وأما جعل الشرط لنفس سلامة العاقل
 في الواقع فلم يورد إلى التكليف المحال لأن سلامة العاقبة وإن لم يكن حتمياً
 للمكلف لكنها غير محتققة الوقوع فليس التكليف بشرطه تكليفاً بالمحال حتى يورد
 إلى التكليف المحال يقتضي هذا القول التخيير بين محكمين أي جائز وهو التخيير
 محال السلامة وممتنع أي محال وهو أن خير عند عدم السلامة لاستحالة
 الشرط وعند عدم الشرط وهو أي التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
 فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجباً علينا لا بخيار وعدم التخيير يقع حقيقة في
 التوسع لأن الموسع منذرج تحت التخيير وكان الكلام في الواجب الموسع فذكر
 لعله إشارة إلى أنه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
 الاطعام فإن الضم أن يتحقق فلا طعام ممكن وإن لم يتحقق فهو محتققة وفوق
 ابن الجواب بين ما وقته الصم أي الواجب البدني وقته تمام العمر
 كالحي فيعصى بالتأخير والكان مع ظن السلامة والموت فجارة وبين
 عبادة أي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يحصل المكلف أن أخرجه
 الوقت مع ظن السلامة ومات فجارة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته
 العمر فإنه لو أخر ومات عصى والالم يتحقق الواجب بانتهى ليس بسايد كان
 الواجب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فإن كان سبب ^{الصلوات}
 في الأول الواجب فيجب أن يعصى بالثاني أيضاً وعذر الجماعة بأن في الواجب
 الموسع بأن انصرفت فجارة ليس بصمت منه بل هو معفو للواجب ولم يذكر

قبل ان يفرغ من قبل ان يصاوقه الموت فلا يصح عاصم الواجب الموت
 والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر لفجأة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ووقا
 الموسع وفيه ظاهرا فيه تارة فرق بين العمري وغيره كالظاهر مثلاً بان ترك الظاهر
 مع ثلث السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدر له شرعاً اذ وقته باق
 لو لم يمت لاداء فيه مخلفات الواجب الذمي وقته العرفا ترك بسبب موت النجاة
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجأة قبل وقت التيقن في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
 المقدر له شرعاً وههنا ترك في جميع وقته المقدر وههنا ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذمي وقته العمر كالج و بين الواجب الموسع
 الذمي ليس وقته تمام العمر كالظاهر مثلاً خلافاً من سبب الجهور في الحصول بجور له
 التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعذر
 وعصيه بالتأخيرات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كما
 وقضا الفتاوى فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان اخر مرض او كبر اى اذ لم يكن
 توقعه للفتاوى على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
 شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وههنا غير مشكل فان ما يسع وقته لعمر
 ان لم يجز تأخير اصله لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز خاماً مطلقاً فلا عصيان

قبل ان يفرغ من قبل ان يصاوقه الموت فلا يصح عاصم الواجب الموت
 والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر لفجأة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ووقا
 الموسع وفيه ظاهراً فيه تارة فرق بين العمري وغيره كالظاهر مثلاً بان ترك الظاهر
 مع ثلث السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدر له شرعاً اذ وقته باق
 لو لم يمت لاداء فيه مخلفات الواجب الذمي وقته العرفا ترك بسبب موت النجاة
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجأة قبل وقت التيقن في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
 المقدر له شرعاً وههنا ترك في جميع وقته المقدر وههنا ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذمي وقته العمر كالج و بين الواجب الموسع
 الذمي ليس وقته تمام العمر كالظاهر مثلاً خلافاً من سبب الجهور في الحصول بجور له
 التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعذر
 وعصيه بالتأخيرات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كما
 وقضا الفتاوى فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان اخر مرض او كبر اى اذ لم يكن
 توقعه للفتاوى على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
 شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وههنا غير مشكل فان ما يسع وقته لعمر
 ان لم يجز تأخير اصله لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز خاماً مطلقاً فلا عصيان

قبل ان يفرغ من قبل ان يصاوقه الموت فلا يصح عاصم الواجب الموت
 والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر لفجأة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ووقا
 الموسع وفيه ظاهراً فيه تارة فرق بين العمري وغيره كالظاهر مثلاً بان ترك الظاهر
 مع ثلث السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدر له شرعاً اذ وقته باق
 لو لم يمت لاداء فيه مخلفات الواجب الذمي وقته العرفا ترك بسبب موت النجاة
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجأة قبل وقت التيقن في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
 المقدر له شرعاً وههنا ترك في جميع وقته المقدر وههنا ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذمي وقته العمر كالج و بين الواجب الموسع
 الذمي ليس وقته تمام العمر كالظاهر مثلاً خلافاً من سبب الجهور في الحصول بجور له
 التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعذر
 وعصيه بالتأخيرات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كما
 وقضا الفتاوى فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان اخر مرض او كبر اى اذ لم يكن
 توقعه للفتاوى على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
 شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وههنا غير مشكل فان ما يسع وقته لعمر
 ان لم يجز تأخير اصله لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز خاماً مطلقاً فلا عصيان

بالتأخير مع الموت فجاءة أو لا تأخير بها بحال أو ما لبشرط سلامة العاقبة فيلزم
 التكليف بالحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصح للدليل الذي
 على جواز التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن النصف لما اختار الفرق بينهما
 توجب عليه النقص بالموسع الذي وقته تمام العمر فصار له دفعه بأن
 الذي وقته العمر لجواز التأخير أبدا وإذا مات لم يعين لم يتحقق الوجوب أصلا
 بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها إلى ان يتحقق وقته فلا يرفع الوجوب كذا
 ذكر السيد قدس سره قال القرا باعني اقول اذا فرض وقوع العجاجة قبل وقت
 التحقيق فلو جاز له التأخير وإذا مات لم يعين لم يتحقق الوجوب أصلا فلا يصح
 ان يقال ترك الظاهر في الصلوة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر
 له شرعا فلم يتحقق العصيان او لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
 ما وقته العمر اذا ترك بالعجاجة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه
 تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المساليج
 من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
 غايته انه يعارضه في هذه الصلوة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما
 الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتضاع
 الوجوب دليل قطعي ما ذكرته ظني فخل به فيما عدا صورة المعارضة فيها
 يتعين اعمال المعارضة القطعية ووزنه اقول ما ذكر من الدليل قطعي قطعية مقدرة
 على ما لا يخفى واما المعارض فليس تمام سيما ان يكون قتلها مقيدا للحلم وذلك
 لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب الظاهر

اذا الوقت بحسب ثلثة ازيد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء
 هل هو باحوج جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء
 بامر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نض عليه ابن الهمام في التحرير ومنهم
 اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نض عليه
 ابن اثير الحاج في التقرير وهو ذهب الى ان الامر في الحصول والاروى في حال
 وصاحب التحصيل كما نض عليه لاسنوى وحنابلة ابن حبيب في المختصر
 او بما اى بامر بوجوب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر بوجوب الاداء
 المختار لعامة الحنفية كالقاضي الى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
 ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نض عليه
 ابن امير الحاج في التقرير يتم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
 بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقولة اى مثل يدرك العقل مما
 للفائت كالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
 غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صحح به البعض كشرح
 البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او في
 القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم
 كما هو الظاهر من الملاقاة لائمة الاصول كفر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
 والدليل للاكثر ان وجوب القضاء ولو كان بامر بوجوب الاداء فاقضى به
 الامر للقضاء كما يقتضيه الاداء فيكون صوم يوم الخميس الذي هو امر باء الصوم
 يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعده

اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بدليكي والا اسي وان
 لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بدليسيا كان الصوم في يوم الجمعة اذ الله
 براسه لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقت المقدرة شرعا
 واذا كان كلام الشارع مع يوم الخميس مثله مقتضيا للصوم يوم الجمعة
 هذا الكلام في قوة قولنا ضمنا يوم الخميس او يوم الجمعة وهو اختيار بينهما فيدل
 على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان
 النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يصح المكلف
 ترك الصوم يوم الخميس كما لا يصح ترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجب
 بالقتضاء بامر بوجوب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما اقيم لو كان
 عامته اخصفية ادعوا الانتظام لفظا اسي انتظام وجوب القضاء في
 لفظ بوجوب الاداء بان اللفظ الذي دل على القضاء بالطلاقة ^{التنبيه} وهو اسي ادعاء الام
 لفظا بصيغته من عامة اخصفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس في ظنك
 باصحاب الالهي الطولية في العلوم ولو كان الدعوى بذلما احتاجوا الى اجاب
 القضاء الى دليل زائد وحكم الوجوب قضاء كل واجب كالحجعة والعبد
 وتكبيرات الشريفة وكل مقصود هم اسي مقصود عامة اخصفية من القول
 بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطابقة شئ تقتضيه مطابقة مثله
 اسي مثل ذلك الشئ عند قوته اسي فرت ذلك الشئ فيجب الاول ك
 الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اسي القضاء بذلك النص لا مبني
 فان ايجاب الاول يدل على ان زمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

قوله اداء وانما كان
 اداء لا يكون بغيره
 يوم الخميس او يوم الجمعة
 وفي ان اسي يومين
 اداء فيكون سوا البتة
 عدم زمة الصيام
 مشعر حكم الله
 قوله دل على مقتضى

١٢٩

هذا دليل على ان الوقت
 ظرف الاداء اختلاف في سقوط
 وانما لا سبب كالاجل لان
 واداء على ان لا يكون
 لك اجازة التقديم
 الوقت نظرا الى قوة ظرف
 بوجوب التقديم
 لا سبب لوجوب التقديم
 من سبب لوجوب التقديم
 من سبب لوجوب التقديم

من تفرغ الذممة والتفريع اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند
 فوت ما اوجب نعم معوقات القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء
 بمثل معقوله او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعوقات
 غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلكا لغيره او قياسا لغيره النص
 فلا يروا انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما استحب الى النصوص الواردة
 فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معوقات للقضاء يحتاج اليها
 لمعرفة الشئ لا موجبات له لكن الكلام فى هذا المقام فى اصله سبب الوجوب
 اى فى نفس سبب وجوب القضاء ووجوبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
 غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجب به عن دليل الاكثر في المسألة
 على ذكر ابن الهام وغيره ان مقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس امر الله
 الاول الصوفى فان القيد يتضمن المطلق وان فى قوله اى كونه الصوم فى يوم الخميس فاذ
 سبب المكلف عن الثاني اى كونه الصوم فى يوم الخميس لهواة اى لفوات الصوم ثم ان
 مقتضاها مقتضاها صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غيره فاعلم
 ابداهة عدم اقتضائه صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بن الاقتضاء بين الاليم
 كانه صوم يوم الجمعة اذ ان مقتضى ما يستفاد من القيد وهو قد فسد ففعليه
 غير وقتة وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ لا يقتضاه الصوم يوم الخميس
 اوله بالذات ولصوم يوم الجمعة وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس
 فلا يكون الصومان مساويين ففى غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
 صوم يوم الخميس امر ان بل مقتضاها الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

[illegible]

في هذا الاصل وهو ان المطلق والتقييد بحسب الوجود شيان او شي واحد
 يصدق عليه المعنيان فانظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب المركبات
 من اجنس والفصل وتمايزها بل هو بحسب انخارج او لمجرد العقل فان
 قلنا بالاولى كان المطلق والتقييد شيئين لانهما بمنزلة اجنس والفصل وان
 قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح الشرح
 في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في ماشية شرح
 المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلق ليس
 الا المقيّد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيّد
 سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شيء وهو المطلق ام لا لكن النزاع في
 ان ذلك المقيّد هل هو في الخارج شيان كما في اللفظ والتعقل ام
 واحد يعبر عنه بالركب امي باللفظ المركب او بالمعهوم المركب الذي كان
 مدلوله عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والتقييد ونسبه
 بالتعبير عن المقيّد بلفظ ما صدق عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان يكون
 المطلق والمقيّد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والتقيّد على هذا
 الشيء الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الاخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظر الى الاستواء والخارجي ولما لم يكن
 المطلق والتقيّد بين اجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييد
 بالوقت المعين نوع حقيقته له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيب اعتبارا
 بنسبه على ذلك بقوله وينظر ذلك إشارة الى انه انظر فان قلت ما صدق عليه

الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من بين المفهومين كيف ولو كان
 كذلك كان تركيبا حقيقيا لا طبعا على موهو وخارجي قلت كما ان الجسم موجود
 في الخارج كذلك الجسم لا يبيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب منها حقيقيا كما في هذا المثال اقول المثال في توجيه الاختلاف ان
 المطلق في العبادة الموقته هي تلك العبادة والزمن فيه له خارج عنه لكنه محلي ان يكون
 مشروطا حتى لا يصبح شرطه اذ لا يجعله الشارع شرطا في صحة نفسه بل في كمالها
 فإومات فيه بقى اصل وجودها مع بعض فيه وخياف لا تكون المسئلة بسبب
 على الاختلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اول فلال بناء العرف والمقتضى على
 تقييدات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق
 هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقر في الحكمة ان لا تارة بين امر
 والفصل في الخارج والالم يصبح المحل على ما قرره في المواقف وحينئذ لا يمكن
 بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبينا على قدر
 يرفع ما تقر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محلي صحيح
 مما ذكره ويحتمل ان يكون مبينا على ما قررنا فلا يحسن المحرم بالاول انتم اقول
 رد على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على استحالة المطلق القيد
 القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس طرفة زمان وهو يوم الخميس
 والاتحاد مقولة متى اي الزمان بالمطروفة وهو الصوم ههنا وان
 صح كما ذهب اليه فلا منفعة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقوله
 متى انتفائه اي انتفاء المطروفة الذي هو معرض المقولة انتفاء

ليس يرد في الموجود في آيس هو الموجود في الآن وفرد متى قد تبدل وما تبدل
 زيد فاحتاج النظر مع المنطوق لا يدل على ان النظر لو اتفق لنتج المنطوق
 لا يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فيبسر
 ابتداء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتأمل لعله إشارة الى اننا سلمنا انه لا يلزم
 انتفاء المنطوق عند انتفاء النظر لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المنطوق
 عند بطلان ايجاب النظر فان ايجاب عند اتحاد النظر والمنطوق واحد
 لا تعد فيه فبطلان ايجاب النظر بعينه هو بطلان ايجاب المنطوق فيحتاج
 في القضا الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد والتبنة ونوقض
 تحتها والخفية وهو ان وجوب القضا بامر جديد لا واد بئذ من اعتكاف
 رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
 اى لم يتيق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في تكاثر رواية قضاء
 اى قضاء هذا الاعتكاف المذكور وهو جديد سوى رمضان آخر حيث
 لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجب له النذر اى لم يوجب
 نذر الاعتكاف الذي سبب لا واد الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
 للصوم الجديد لكان موجبا لا واد ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا لا واد
 بالصوم الجديد لما صح اداعه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالى بالكل
 فاقدم شمله فعلم ان موجب القضا امر آخر غير موجب لا واد والجواب
 عن هذا النقص ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اى للصوم الجديد
 ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد كانه اى الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني
 والبيهقي المنذر موجب للاعتكاف واجباب الشرط موجب لاجباب الشرط
 فاجباب الاعتكاف يكون موجبا لاجباب الصوم الجديد لكن ما قصد
 اشد اى اثر نذر الاعتكاف في اجباب الصوم الجديد لما منع عن الظهور
 وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
 والا واد اشرف من القصار وادار يذو الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في
 رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فيحتمل ان ادى الاعتكاف
 فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
 الذي هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يخلو فلذا جاز ايضا هذا المنذر بهذا الصوم
 التبعي فلما زال المانع بانتقار رمضان ظهر اشد اى اثر نذر الاعتكاف
 في اجباب الصوم الجديد ولهذا اى ولا جمل انه ظهر اثره لزوال المانع
 لا يقضي المنذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم
 غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان كاول او الميسم في
 رمضان الاول فيجزو قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول
 اذ اختلف الذي هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذي هو رمضان اول
 فلما كان الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضاؤه بصومه هذا
 اى هذا حسب عملة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة منها
 ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان اجبا به الامر
 او كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الواجب
 المطلق او جزوا
 عن واجب اذا
 كان مقيدا بالوقت
 كما في قوله تعالى
 واجب بالشرط
 وان كان
 ١٥
 مقيد من الالات
 فالواجب مقيد
 ١٢

فزوي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله عبد ايجاب السعي الى ذكر الله
 اى صلاة الجمعة وخطبة بالبناء واذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
 بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمته اخرى كما في
 قوله تعالى اقم الصلاة لذكر الله فان احاطت الصلاة واجبة مطلقة بالنسبة الى
 لوعنونه لعدم تقيدها به في الامر بها مع نوتتها عليه ومقيدة بالنسبة الى
 الوقت الذي قبرت به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يتوقف
 عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد بقدره وجوبه وعمله
 والقدرة المكتنة فيه الى غير ذلك كما قال الابهري في حاشيته شرح المختصر وذكر
 المقتضى ان في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و
 على كل حال فنوقض بالصلاة فزيد في كل وقت قدوة الشارح فنوقض بالصلاة
 السالكين فزيد الامان وبذلك لا يشك في الموقفات كما لا بد من الموقفة والابان
 المطلقة ولا مثل الحج والزكاة من الموقفات في ايجاب ما يتوقف عليه من
 الشروط والمسدمات وشارح الحق الى ان المراد بالطلاق والتقييد بالنسبة
 الى تلك المقدمه حتى ان الزكاة بالنسبة الى تخصيص النصاب مقيد فلا يجب
 والى تعيينه وافراجه مطلق فيجب انته قال الامام في الحصول الواجب المطلق
 هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويلزم منه ان لا بد منه
 مطلقا اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى لو
 ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كما ذكرنا
 شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشيته شرح المختصر

المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدرة موجودة من حيث هو كذلك
 وإنما اعتبر المحيثة لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس إلى مقدرة
 وقيود بالنسبة إلى أخرى فإن الصلوة بل التكليف بأسرها موقوفة
 على البلوغ والنفق فهي القياس إليها مقيدة وأما بالاضافة إلى الطهارة فتارة
 مطلقة وتارة محللة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار المحيثة
 في حدود الاشياء الداخلية تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفا
 في سباحة الحسن انتهى والتفق العلماء على قابلية على أن مقدرة الواجب المقيد
 بتلك المقدرة ليست بواجبة فلا يلزم من إيجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
 الآية المذكورة إيجاب السائر لها وإنما الكلام في مقدرة الواجب المطلق على
 واجبة أم لا فالتحتمل أن واجبة مطلقا أي سواء كان سببا مقننا
 لوجود السبب أو شرطا أي لا يتحقق الفعل الواجب بدونه ولا يلزم من تأخر
 الفعل الواجب بتأخير سواه كان الشرط شرعا أي يجعل الشارع إياه شرطا
 للفعل الواجب كالوضوء فإن الشارع جعله شرطا للصلوة أو عقلا
 أي يجعل العقل إياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فإن
 العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
 أو عادة أي يجعل العادة إياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
 الرأس بغسل الوجه فإن العادة تجعل غسل جزء من الرأس شرطا
 لغسل الوجه في الوضوء أو غسل الوجه لا يتحقق في العادة إلا مع غسل جزء
 من الرأس وإن أمكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الرأس

وهذا بدون لش السبب قول الأكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
 والقاضي عصفري في شرحه وابن الهمامي في التحرير والسراج السبكي في جميع الجواهر
 وهو الماصح عند الامام واتباعه والابيدى لض عليه الاسفندي في شرح المنهاج
 وقال السيد في حاشيته شرح المختصر كمن ادراج الاسباب في حجارة المتن
 في صدر المسئلة فان قوله وغير شرطيتا ولها باطلاتة انتهى وقيل مقدمة
 الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرطية هي كانت التقيد
 سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال الغلامه قتل الله بن
 الشيخ ترمي في شرح المختصر هذا المذهب الواقعة وقيل مقدمة الواجب المطلق
 واجبة في الشرطية الشرائع فقط دون الشرطية الفقهية والسادس والسبب هو
 مختار صاحب البديع من المحققين ومختار امام الحرمين من الشافعية وعنه
 ابن الحاجب من المالكية قيا عند السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
 كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسفندي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
 كلام الهمامي ولا كلام الامام واتباعه فمن حكمه ابن الحاجب في المختصر الكبير والكتاب
 كلامه في الصغير في اثبات الاستدلال يقتضيه ان ايجاب السبب جميع عليه اقره
 القاضي عصفري في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
 الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كمالا بالقتل امر بغير سبب مثلا
 والامر بالشباغ امر بالطعام انا الخلاف في غيره انتهى وذكر الهمامي
 في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فلا امر بالوجوب
 يقتضيه ايجابه والثاني شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاه ما يتوقف عليه سواء كان
 سبباً او شرطاً شرعياً او عقلياً او عادياً وما قيل مقدمة الواجب ان
 سبباً لا خلاف في وجوبها يروى ما قاله المصنف وما قال صاحب
 وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب بالالتزام الابه وكان مقدوراً وقيل
 موجب السبب وان الشرط وقيل لا يفيد التمسك وقال الفاضل ميرزا حان
 في حاشية شرح المختصر في بعض مباحث المنهاج الخلاف قد وقع في
 السبب ايضاً وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقاً
 بوجوب وجوبه بالالتزام الابه وكان مقدوراً وقيل بوجوب سبب دون الشرط و
 قيل لا يفيد القول ان في ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يأخذ
 المصنف وجهه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف
 الشرط بالقياس الى شرطه فالسبب شرط تعلقاً كانه اريد بالسبب العلة
 لا المتضمن في الجملة والفرق ضعيف لاستلزامهما في امتناع تحقق العلة
 وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب
 والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل يعني حل قوله لا يفيد على
 في الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقاً سواء كان سبباً ام لا كما
 هو الظاهر حتى لا يكون مذمماً اخذ لم يكن مذكوراً في الكتب المشهورة فهو
 التمسك في رحمه الله مع غفلة عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
 ايضاً انتهى والدليل لنا في القائلين بوجوب المقدمة مطلقاً ان التكليف
 به اعم بالواجب بل وان تكليف المقدمة يعود الى التكليف بالمال

رحمه الله
 قد علم بانظر اليه
 اي ان الحكم
 وجوب المقدرة بانظر
 الى اوجوب الوجوب
 الذي يترتب على الوجوب
 مقدرة له على ما صرح به
 اذا كان شيئا موقوفا
 مقدرة وفرض ان
 لا دليل هناك على
 وجوبه بانظر اليه
 وجوبه بانظر اليه
 وجوبه بانظر اليه
 وجوبه بانظر اليه
 وجوبه بانظر اليه

لان المقدرة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدرة محال
 والتكليف بالاحمال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض
 وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في محال عدمه لانه لا مدخل له
 في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط لا يستحيل
 وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تخلفا بالاحمال وقد اخرج
 الامام في ومما حسب الحاصل ومن تنها على تقرير الامام ما عارض زعموا انه
 لا يفيض عنه وتقبهم الامام في شرح المنهاج وحكم بوجهه تقرير الامام
 ومنعت استمرارهم كالتري تحصيل اسباب الوجوب واجبة اسباب
 الحوادث حدودها بالاجتماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان لم يستدل
 ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تخفيف المقدرة مطلقا سواء كان التكليف
 بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالاحمال فلا يقول انهم بالتكليف بالواجب
 بدون تخفيف المقدرة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تخفيف
 المقدرة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تخفيف
 المقدرة بالتكليف بالواجب يودي الى التكليف بالاحمال فلا نسلم تاديرة الى
 التكليف بالاحمال او يجوز ان يكون وجوبها اى جوب المقدرة بعبارة اى
 بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدرة للصلاة والزكاة وغيرهما
 من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو وجوب
 بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام
 في وجوب المقدرة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي يترتب

قول لا نزاع في ذلك اعلم ان النزاع في وجوب المقدمه
 بينه الخياط - يوافق به وكان
 بالمتقدمه من الخياط المتعلق
 من الخياط المتعلق
 والحق انه مقدمه

مقدمه له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شي ما واجبا ولمه مقدمه و
 فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمه قبل يستلزم وجوب كل
 الشي الواجب وجوب المقدمه ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمه
 والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل اخر بل هو
 عدم دليل اخر ان قلت كيف تجب المقدمه وهي غير مأموره ولو كانت
 واجبه لكانت مأموره لان الوجوب يشترط بالامر وههنا لا يلزم الا امر
 صريحاً قلت لا نزاع في ذلك اى الامر صريحاً بان نقول المقدمه
 واجبه بامر صريح بل المصادق من ان المقدمه واجبه بوجوب الواجب
 اخذ اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمه ففى قوله
 بوجوب الواجب واموره بامر الواجب وبالحمله النزاع في الوجوب الا
 للمقدمه لاني الوجوب الصريح لهما ولا يلزم الامر صريحاً للوجوب الاستتبعي
 وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشرط ايجاب الشرط
 لهذا اى لا تخافوا الايجاب لا يلزم ترك الواجب مع الاسباب الشرطيه
 الا معصيته واحده لا بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات كالاصل
 الكثيره بالنظر الى ترك الاسباب والنشرط بل معصيته الواجب الاصل
 منسوبة اليها بالعرض قال اوستا والاوستا ذنونا بحكم العلوم في شرح
 هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحاً
 فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المحسن فقد ظهر فساد شبهه وقال الفاضل
 ميرزا جان في حاشيته شرح انخصر فاعلم انه المكان النزاع في ان الامر شي

الواجب ليس له شرط
 ويستتبعه ان الواجب
 الشرعي فقط وجعل الشرط
 بمنزلة الخطاب المتعلق
 بوجوبه لا بالخطاب التوقي
 بوجوبه في نفس الخطاب
 كخلافه في وجوبه وان
 المتعلق بالواجب هو
 النزاع في الامر والحق في وجوبه

١٤١

ان مقدمه الواجب واجب
 مطلقاً وان لا يوافق لان
 فرض الجته يتحقق بكون
 مقدمه الواجب واجباً مطلقاً
 سواء تعلق بالخطاب ام لا
 ان مقتضوه استتبعه حكم الوجوب
 مطلقاً كما في الدلالة والاشارة
 ١٢ منه رحمه الله

قد لا يكون مري
 فيه إشارة إلى
 من دعوى أن الجب
 من لزوم قتل
 الشر ما عدا الام
 بالواجب لا لا يلزم
 من جعل في الشرع
 مقتضى جلد طلب
 ١٦٢
 ذلك افضل من الامور
 الاساسية بالشرع
 والافعال فيه ولزوم
 الواجب مطلقا
 بين الشرع وغيره
 منه حكمه
 نقلا

بل هو الامر بمقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمتقدم
 مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
 اى ان الواجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جوار
 ولا كمال الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه خير محل النزاع
 وان اردت به انه مانور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فالحق وليد انتبه
 فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره
 واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
 واجبا بشرط الخطاب المتعلق لوجوبه والتميز في النزاع في الاحتمال من ذلك
 مع الجمهور ان مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
 النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
 واجبا مطلقا سواء يتعلق به الخطاب اصالة ام لا او مقصوده استقبالا لاحكام الوجوب
 مطلقا انتهى والظاهر ان عدم الوجوب مطلقا قالوا الواجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزوم تفصل الشخص الامر الموجب له اى
 لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التفصل لادى الى الامر
 واجبا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو بدعي الاستحالة واللازم ان
 لزوم تفصل الشخص الامر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
 الذهول والغفلة عن مقدمته قلنا في رد الدليل لزوم تفصل الواجب
 للشيء لوجوبه ممنوع وانما يلزم تفصل الواجب للشيء لو كان وجوب
 اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل

من غير الامر صريحا وهذا هو حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في التخصيص
 على الاستدلال بهذه الدليل فنقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
 الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالته انتهى ووضحه العلامة
 في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تقطع الموجب له وانما يلزم
 يجب بالاجمال لا بالواسطة انتهى ولتعبه الابهرى في حاشية شرح المختصر
 بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كلف فعلق به خطاب الطلب خطاب
 الطلبية بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورد
 المشرح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالته انتهى والفاضل ميرزا
 في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان
 الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالته لان الامر بشئ غير شعور
 محال بالبدية انتهى واما تعقبا كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم لزوم
 تقطع الموجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتبا عالم يلزم لعلق الخطأ
 بنفسه اى بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا يتعلق فرع للتعقل
 والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
 مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالته فندفع
 على المسئلة القائمة بالواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
 منفردا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
 جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما به على المذكور
 قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا واجب
 التنبيه على ان
 التنبيه بعد صريح
 الامر بالنية
 ايضا ليس بالامر
 عند حاشية
 كما لو خور للصلوة
 في امتهن بدع
 ١٤١

اذا اشتبهت المنكوحه بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رواها وكيفية ولم ير
 قد خلعت في حية النيتوتة و دخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد مات لم يعلم الزوجة
 لتهار زوجة فيمنع حرمها حتى تمت المنكوحه والاجنبية منا ولا يعلم له وطى احد
 منها كان الوطى باحدهما موجب احتمال الارجاب بالحرام هو وطى الاجنبية والكف للنفس
 عن المحرام واجب وهو اي كفت عن الحرام في هذه العتوة لا يكون الا بالكف
 للنفس عنهما اي عن المنكوحه والاجنبية جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتغل بالحلال
 لا يستعان الا وقد غلب الحرام فكفت عنها مقدمه للواجب وهو الكف عن الحرام
 مقدمه الواجب واجبة فحرمها والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا زوجته
 حله ليكا من غير تعيين طالق حرمها اي حرمت الزوجتان و
 لا يجوز الوطى بواحدة منها لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطبها
 يقينا من غير شبهة فيه اسي في تحريمها اذا الوطى بواحدة منها يتجمل
 ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطبها فنه ترك وطبها اجتناب عن الحرام
 بلا شبهة فالكف عنها مقدمه للاجتناب عن المحرم الاجتناب عن الحرام واجب
 فالكف عنها واجب فحرمها قال الامام في الحصول فيجمل ان يقال ببقا حل
 وطبها لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين
 الطلاق واقبل بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند المتعينين
 ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليب الجانب الحرمة هذا كما
 وذكره في المستحب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
 مع ان صاحب المحاصل لم يذكر ترجيحا ولا انفلا بل حكى احتمالين على السواء

امد على ما بين
 في الوطى ففسر
 تحريم الحلال في هذه
 العتوة مناقض
 لمصلحة لا يجوز
 فلو لم يدر شيئا
 في بقاء فله فليد
 لا يدر الاول
 البسمة فيجوز
 ١٤٣
 فيه انما يجب
 البيان لا بعد
 لا تشاء القبول
 فالحكمة في تعيين
 على البيان فكان
 لا اشتباه
 على من
 جميعا
 فحرم

اقول في فرع آخر للسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية
 داخلية في المضياع ليعلم وجود الغيا اذ علم وجود الغيا موقوف على دخول الغيا
 كما لم افرق فانها غاية لغسل الابدى لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الابدى
 من حيث انه مضياع بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات الغيا
 فاذا كان الغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستاذا لا يستأنف لانا
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يوضح في بعض
 التي هي مقدمات للمضياع استتبه وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء
 من الغاية في حكم المضياع ليعلم استيعاب حكمه لاجزائه ليقينا كما انه يجب غسل
 بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه ومسك جزء من الليل في الصوم
 المستتبه مسند مسئلة وجوب الشيء يتضمن حوقفه ضده يعني اذا وجب
 الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابي بكر
 الباقلاني اخرا و عليه عبد الجبار والواجبين البصري من المعزلة والامام الزكي
 والامام في نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب
 الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهة ضده
 وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الشري و صدر الاسلام
 واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقرير وقيل وجوب الشيء الذي هو
 بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومناجيب
 اولائهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحجاب
 وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

قوله وقيل يقتضيه
 وهو قول فخر الاسلام
 والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الشري
 و صدر الاسلام
 واتباعهم من المتأخرين
 كذا في التحرير والتقرير
 وقيل وجوب الشيء الذي هو
 بالشيء نفس النهي عن ضده
 وهو قول القاضي ابي بكر
 الباقلاني ومناجيب اولائهم
 قالوا ثانيا ان الامر بالشيء
 يتضمن النهي عن ضده كذا في
 مختصر ابن الحجاب وغيره
 وبه قال الشيخ ابو الحسن
 الاشعري ذكره السبكي في جمع
 الجوامع وتابعه

١٤٥
 قالوا ولا بد من نفس النهي
 والثمانية مقتضية
 الثاني وجوبه من
 الاول وقيل بل
 الثاني يقتضيه الاول
 ١٢
 رحمه الله
 تعالى

قوله وقيل
 اي قالوا ان الامر
 يقتضي حرمة
 الضد والاكراهية
 منه كل الشيء
 ليس كذلك
 لانه لا يبعد قوله
 ثم في اسبغ
 ١٦٦
 كذا في
 المسند
 احمد بن محمد
 في

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو مفر الى ابي الحسن الاشعري
 انتبه فممنهم اى من الثائمين بان الامر بالشئ نفس النهى عن ضده
 منهم من عصم به القول في باصر الوجوب وامر الندب فجعلوا
 اى امر الوجوب وامر الندب فهيا عن الضد تحريماً في امر الوجوب
 فتشريعاً في امر الندب ومنهم من خصص به القول باصر الوجوب
 فجعله نبياً عن الضد تحريماً دون امر الندب وقيل ليس الامر بالشئ نبياً
 عن ضده ولا متضمناً للشيء عن ضده عقلاً وعليه اى على هذا القول
 المعترضة نقله صاحب النباه والارموى في مما صل عن اكثر العترة
 الامام في الحصول والمنتخب عن جمهور العترة وعامة الشافعية منهم من
 وابو حامد القرطبي شتم الاقوال في النهى كذا قال في الاقوال في
 حرمة الشئ بالشيء تنضم وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد سنة كونه
 وقيل النهى عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهى امر بالضد
 ولا متضمناً له عقلاً الا ان اكرهته عن جميع الاضداد ان كان له ضده
 وان كان له ضد واحد فالامر بنهى عنه فالامر بالقيام عن القعود والاضطجاع والسجود
 وغيره والامر بالايمان نهى عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
 والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحرير
 بخلاف النهى فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من
 الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه من تحف
 والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهى

كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالصد كماله
الى السبكه فى جمع الخواص او متضمن للامر بالصد قال ابن الحاجب فى المختصر
اقتصر قوم وقال القاضى والنهيه كذلك فيها شبه وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ونسب الجوه
فقالوا والنهيه كذلك فى الوجهين فقالوا اول النهيه عن الشئ نفس الامر بصده
واخر انه يتضمنه شبه لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن
حرمة ضده ان الامتناع عن الصده من لوازم وجوب الفعل
واللوازم معموله يجعل الملزوم لا يجعل جديده وكلا اى وان
لم تكن معموله يجعل الملزوم بل كانت معموله يجعل جديده ملزوما
اذا فكذلك اى انك كالملزوم عن الملزوم او يجوز ان يكون الملزوم
ولا يكون الجعل فى اللوازم فمتضمن اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم هو
انك كالملزوم عن الملزوم فاجاب الفاعل الذى هو جعل لوجوب الفعل كذا
هو الملزوم مبهنا متضمن لا يجاب الامتناع عن الصده الذى هو جعل الامتناع
عن الصده الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بشئ الدليل الذى استدلى
على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بصده من لوازم حرمة الفعل واللوازم معموله يجعل الملزوم وفيه
فيما يقال فى النهى شئ وهو ان لا سلم ان الاشتغال بصد من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكعب عن الفعل بدون خلوصه بالبال

حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة يجعل الملزوم لا يجعل جديده وكلاهما
لم تكن مجعولة يجعل الملزوم بل كانت مجعولة يجعل جديدها
الا فكل اى تفكك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم
ولا يكون يجعل في اللوازم فتتفكك اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم هو
التفكك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذي هو جعل لوجوب الفعل الك
هو الملزوم مهين متضمن لا يجاب الامتناع عن الضد الذي هو جعل الامتناع
عن الضد الذي هو من لوازم وجوب الفعل فيضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بشئ الدليل الذي استدل
على ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يقال في النهي بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة يجعل الملزوم وفيه
فيما يقال في النهي شيء وهو ان لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكعب عن الفعل بدون خلوه بضده بالبال

استشارة الملك الناصر
منه رحمه الله عليه
الملك الناصر في
الملك الناصر في

146

والموقف عن الضحك لا يتوقف
على الاستئصال بقضيل آخر
كما ينبغي عن الحركة لا يتوقف
على إيجاد السكون بل يجوز
ان يكون عدو ما هو الضحك
بان تكلف نفسه فعل
مطلوب فيكون مطلوب
خروج عن حال السرور
فتدبر في سنة

في ذلك لان الحكم لا ينطبق على
 في هذا ما يمكن ان يكون
 عيسا او امورا اخرى
 مستحبة او غير مستحبة
 وذلك لان الحكم لا ينطبق على
 الى القعود بالشيء في انفسه
 بالذات بل ان كان فيه
 ايضا ولا يمنع من انفسه
 وهو يتسامح في انفسه
 بالذات بل ان كان فيه
 لا يمنع من انفسه
 لازم لوجوب القيام
 ١٩٦

فحصلنا عن الاستقبال فالحطاب في الامر والنهي واحده بالذات
 والتفاوت بالاصله والتبعيه فان الخطاب في الامر بالاصله للوجوب
 وبالتبعيه للحرمة والخطاب في النهي بالاصله للحرمة وبالتبعيه للوجوب
 كما في ايجاب المقدمه امي مقدمه الواجب اللازم من ايجاب الواجب
 فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصله وفي ايجاب المقدمه بالتبعيه
 كما عرفت سابقا ومن ههنا امي من اجل التفاوت بالاصله والتبعيه
 في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضيه كراهه ضدها وحرمة الشيء
 كون الضد سننه مؤكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشيء خطابه
 ضمنه وخطاب الضممن اضل وادون مرتبه من خطاب الصريح بل كذا
 اثبت بخطاب الضممن يكون ادون من اثبت بخطاب الصريح ولو كان
 الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما
 لم يوجد الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط
 فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن ميل من القول
 بان وجوب الشيء يقتضيه كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع
 والحرام او ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فحصل
 الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
 والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان واطلاق اصل التباين
 على الآخر باطل انقلبت له اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امر
 باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود

فالحكم بالخطاب
 لوجوب القيام
 امتناع بالنظر الى
 نقول بان الحكم
 من حيث انه ضد القيام
 البه حكمه ان كان
 بالتحقيق بالنظر الى شيئين

كالاضطجاع عينا على سبيل التخيير لا على سبيل التخيير والنهي عن الضلع
 كما لا يقود ليستلزم الاخر بالضلعا الاخر كالاضطجاع تخييرا فلهذا
 الضلع كالاضطجاع منهى عنه عينا وما موربه تخييرا فاجمع القول
 والخبرته في شي واحد فحان جائزا وممتعا هذا خلف اى باطل قلت
 لانفس لم يطل ان كون الشيء الواحد جائزا وممتعا مطلقا اذا كان مكان
 بالنظر الى شيء لا ينافي الا امتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
 الى شيء آخر وههنا اسكان الاضطجاع بالنظر الى النهي عن التعود و
 امتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيبا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
 بالقيام لا يقال يلزم على الاول اى على ان وجوب الشيء يتضمن
 ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر
 بحركة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس
 اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
 ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة هو الحج
 ويلزم على الثاني اى على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده ووجوب
 المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر ولو تخييرا الواجب
 الزنا فانه ضد للواطه لانه اى الزنا ترك اللواطه وترك الشيء
 ضده وبالعكس اى وجوب اللواطه فانه ضد الزنا لان اللواطه
 ترك الزنا وحرمة اللواطه تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
 اللواطه لا فانقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العزم وقتا
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي هو فيه الصلوة وقت
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن. وقوله بالنظر الى صفته و اى
 كونه ضد الصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثاني من
 وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشيء الحرام الذي هو اللواط
 مثلاً كالزنا المحرم مع ان حقه كان وجوباً تخييراً كدليل اى لاجل دليل
 اصلي لا تبعي اخذ من المحل كالزنا عن التخيير في الوجوب تبعاً فلا يلزم
 وجوب الزنا تخييراً المحرمات اللواط و مال الجواب بتخصيص المسئلة بما لم يدل
 الدليل الاصل على حرمة هذه او احداه فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
 وجوب الضد ولا يجب ان يثبت المذهب الاخر التي مر ذكرها من مقتضى
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوباً ضعيفاً في الاستدلال المذكورة
 في المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايات
 فارجح اليها اى الى المبسوطات ههنا مثلاً اذا نشأ الوجوب بقى الجواز
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور رض عليه السنوي في شرح المسئاج و
 هو الاصح قال السبكي في جمع الجوامع خلافاً للغير الى من الشافعية حيث جزم
 بعدم بقاء الجواز في المستصحب وعليه المحققية حيث قالوا ان ذلك المشروعي
 قد نسخ والجواز ان ثبت من دليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
 وانا قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز خبر من

من هنا جواب
 عن قولهم
 تخييراً ونبينا
 قد من اصفه
 ربح

من قبل ان لا يكون
 كذا في الوجوب
 والضرورة وما
 لها المادة
 التي يحاذيها
 الفصل
 في قول
 انهم يقولون
 انهم يقولون
 انهم يقولون

ما يثبت الوجوب ان الوجوب عبارة عن جواز الفصل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز
 الفعل وحرمة الترك يعني عدم جواز الترك والتأنيح للوجوب كالتأنيح فيه
 اى لا ينافي في الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع
 المركب بارتفاع احد جزئيه فبعبارة الجواز على ما كان قبيل في رد المستل
 الجمهور باننا سلمنا ان الوجوب يقتضي الجواز للملزم لكن السلم ان الناشئ لا ينافي
 الجواز لان مقتضى جوب الجواز يقتضي النسخ فالحجب جاز حجب للوجوب
 وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان الناشئ في الفصل الذي هو حرمة الترك
 اذ هذا الفصل يرتفع بسبب النسخ فينا في الحجب الذي هو الجواز ايضا اذ
 الحجب ينقضي مر بالافضل فيردت في الحجب بارتفاعه اى بارتفاع الفعل
 الذي ارتفع بسبب النسخ حاصله اثبات المناقاة بين الجواز وناسخ الوجوب
 بان الجواز حجب للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو له لوجود
 النسخة التي فيه من الحجب كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود حجب من غير
 الفصل كالحيوانية مثلا فالجواز حجب للواجب والمندوب والمكروه والبيع
 والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل
 زال الجواز لان المعلوم يزول بزوال علته قلنا في جواب ما قيل في رد المستل
 الجمهور باننا سلمنا ان الحجب يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم
 ذلك الحجب لفصل آخر سوى هذا الفصل هو مستاتق هو الحجب الذي
 هو جواز الفعل بفصل اخذ سوى حرمة الترك وهو اى الفصل الآخر
 عند الحدج في الترك كالجسم الناحي برتفع نموه الذي هو الفصل

١٢
 قوله هو عدم
 الحجب اذ لو لم يكن ذلك
 الحجب في الوجود
 حيث قالوا ان المادة
 ١٤٢
 ينتج عن صورة وتكون
 صورة الحجب مع المادة
 جازيا وقد قالوا ان الحجب
 ما هو من المادة
 عن الصورة فيخلق ذلك
 في العلوم الحادثة فارجح

ولا يرفع الجهم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النور وهو الحادثة
اعنى عدم النور فيبقى الجهم جماد افتد بد فانه دقيق ولما فهم ما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صاوقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
المحل محل اشتباه المناقاة اراوا المصنفان لفصل معاني الجوارير تقع شبهة
المناقاة فقال اعلم ان الجواز كما يطابق على المباح فهو ما يستوى فيه
الفعل والترك شرعا يطابق على مالا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في
الحكمة وعلى ما استوى لاحراز اى الفعل والترك فيه شرعا اى بحسب حكم
الشارع او عقلا اى بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح المقتضى
في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوى الامرين فيه شرعا والافعال
الممكنة عقلا لتساوى الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شكنا فيه
وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالحكمة فاجواز بالمعنى المشكوك
للاوجب والمندوب والمباح جنس للوجوب ولبعينه المباح مبائن للوجوب
هذا اى حذرا من مسئلة يجوز في الواحد بالجنس اى الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفادرا في شرح الشرع
قال في تفسيره اى باحقيقة بحيث لا يتعدد الاشخاص انتهى واقره الفاضل
ميرزا حان في حاشية شرح المחקر وعبر الابررى في حاشية شرح المختصر

قد ان الجواز فاجواز
معان اعمد الامكان الخاص
الشرعي والامكان الخاص
القطعي من جهة معان في
المقتضيات وليس من جهة
القتضاء والاشارة مقابل
الاحكام والثالث مقابل الاول
والرابع والاولى على مصلح
ونفسا وجودا وعدا لا انشأ
فالمباح والاعتقاد فضل الصبي
والخاص المشكوك فيه في نظر
المجتهد شرعا كما في تعارض
دليلين او عقلا كما اذا لم يكن
بينك دليل ثم قد ينشأ المشكوك
بالاستواء وقد يفسر بالاختلاف
والجواز يراون له بالاخذ
مصحح

الواحد بالجئس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية اوصى الى عدم ر
 اجتماع الوجوب والمقدمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
 وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واجب باعتبار
 شئ النوع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للمعلم
 اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس والقمر او الصنع ومنع
 بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن وليقبح لذاته اجتماع الوجوب
 والحرمة في الواحد بالجئس بان حقيقة الحسن منها فيه حقيقة القبح فلو اجتمع في
 فعل واحد لم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمقتضيين
 صوابا لانه يجوز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
 نوع آخر مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة
 صفة فيهم اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
 لا الى نفس السجود بتوهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
 او بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان
 تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يبيح شيئا
 لان الجئس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فكلام فيه كالكلام في السجود بان
 قصد التعظيم واحد بالجئس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله
 واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدحوى بافعال الجوارح
 فهو مخالف للمذاهب قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
 بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقلا عن الاپهرى في حاشيته شرح

قوله وصرف فيهم الى
 قصد التعظيم
 اى قوله ان يكون
 السجود للشمس ليس
 ببيح بل مقتضيا
 لما لا ينافي
 تعظيم الله ايضا
 ٢٢٠
 واجب التعظيم
 بجهل الجوارح
 ببدنهم
 منسوبة
 رحم الله
 شيخنا

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الامام في النهم يقولون اليهود مأمور به
 واجب لله تعالى فلا يكون حرام بل الحرام هو قصده تعظيم الصنم وقال الفاضل
 ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر اقول لا ذكر الامام ايضا لا يجري لفتاوى لا
 ان التعظيم لله واجب وقد قالوا بحرمة تعظيم الصنم فيكون المحبس التعظيم
 واحدا لبعض افراده واجب وبعضه حرام ولا يخلص لهم عن ذلك الا بالقول
 بان لا يشترط ان بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل
 مفهوم محسني واحدا بعضه حرام وهو الفعل المحرام وبعضه واجب بفعل
 الواجب فماتل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرم في الواحد بحسب
 ولم يعتد ببعض المعقولات وبما خلفتم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد
 في الواحد بحسب بل انما الكلام اى النزاع في الواحد بالنوع
 اى بالحقبة والمماثلة فاما ان تتحد فيه اى في الواحد بالنوع للجهة
 اى جهة الوجوب والحرم حقيقة بان لا يكون التعدد فيها اصلا او حكما
 بان يكون التعدد فيها في حكم التعدد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرم
 امرين لکنهما لتساويا فيكونان في حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك
 اى اجتماع الوجوب والحرم في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة
 والحرم حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشترط كلام بعض الشراح
 مستحيل قطع الا عند من يجوز تكليف المحال بكل تكليفه اى تكليف اجتماع
 الوجوب والحرم في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال
 ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظر الى ان الوجوب يتضمن جوار الفعل

قولنا انما الكلام في الواحد
 من وجهين فالواحد بان
 لانه لا تكليف الا بالوجوب وان
 للثاني بان الواحد بحسب
 لان التكليف بالتعظيم واجب
 لا حقيقة التعظيم
 ولا بحسب الا باختيار بين فاختار
 الواحد بحسب لان التكليف
 بان يقوم في وجهين
 ١٤٥
 محال ان كان التكليف بالايضا
 حكم بان التكليف لا يكون
 والتكليف بالوجوب وحسب
 لا يجوز والحكم بالتحسين
 وفيه ما فيه ١٢
 راجعة الى
 لقائي

قوله ويسقط الطلب
 اى ان الصلوة المفروضة
 في الارض المضمومة والحائث
 حراما لكن يسقط عنها الطلب
 اذ قد سقطت الفرض عنه
 فصل في صحة كس نزع
 مجنونا حتى يأتى بالصلوة
 الفرض اقول وكسوا
 ١٤٩
 المصيبة عند خنثية
 تثبت الاستقامة والبر
 استبعاد الامام الزكي
 قال المصنف يسقط الامر
 من يمكن من الاشغال
 وادب بسبب معصية لا
 في الشرع نال
 رحمه الله

وهو يناقض التحريم فلم يكن هذا التكليف بالجماع بل تكليفاً بوجوه حال في نفسه لان معناه
 الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعنى يلزم من ايجاب
 صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تخريم صدق قولنا يجوز تركه فلو كان جازماً
 وواجباً لزم صدق التقيين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جاب الله
 شرح المختصر والتكليف المحال متنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جواز
 مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر او تعدد في الواحد بالترك
 جهة الوجوب والمحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
 بالآخرى وذلك كالصلوة في الداء المضغوبة فعند الجميع وصح تلك
 الصلوة وهي واجبة من حيث كونها بيئة صلوة مأمورة من الشارع وحرام
 لكونها شغلاً في ملك الغير من غير رضاه منهي عنه من جانب الشارع وقال
 القاضى ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب عند
 هذه الصلوة لانها نص عليه الخزالي وابن الحاجب والقاضى عندنا لا يصح
 واستبعدا اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب لا ماله الا اذا
 ولم يفرق بين عندنا وبين يها حيث قال في الحصول واما القاضى فيقول
 مسلماً آخر مسلم ان الصلوة في الارض المضغوبة لا تقع مأموراً بها ولكن
 يسقط التكليف بالصلوة عندنا كما يسقط الامر باعذار نظري كالجنون والحائض
 ثم قال في رد على القاضى في اعذارى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنع من الزمان
 فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن يمكن
 من الامتناع ابتداء اورد واما بسبب معصية لاسبابها لا اصل في الشرع

وعند أحمد بن حنبل وما كان في أحد الروايتين كما في التلويح والاشتر
 المتكلمين وهم أبو ياشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والجب
 والروافض كمن في شرح بحر العلوم لا تنقض تلك الصلوة ولا يسقط الطلب
 والدليل لنا على مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها
 لان متعلق الوجوب والمحرم واحد لا مانع للتحقق سواء اتفاقا واللازم بان
 لان بينهما عداة اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب
 الصلوة ومتعلق النهي الغضب وكل منهما يتصل انفكاكه عن الآخر وقد اختار
 المكلف جميعا مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما البتين هما متعلقا
 والهي حتى لا يتبعيا حقيقتين مختلفتين فسيح المتعلق ولا يقال ان الكون في الخبر واحد
 في الصلوة والغضب وهو ما مور به لكونه جزء الصلوة لما مور بها ومنه عن
 لكونه نفس الغضب فهو ذاتي للصلوة لمعنى جزر الما به والغضب نفس
 فيتحقق متعلق الامر والهي فان الكون اى كونه الصلوة في الجب اى في الدار
 المفضو به وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في خبر
 متعدد باعتبار انه اى ذلك الكون لو كان من حيث انه اى ذلك الكون
 صلوة وعبادة يشترطه ويكون من حيث انه ذلك اى ذلك الكون
 غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير فلا قبل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة
 لان ما فعله ليس ما مور به لان الما مور به هو الصلوة في غير المكان المفضوب
 اذا نهى عن الكون في المكان المفضوب يدل على ان الكون المطلوب

فقد روي في الخبر
 في تخصيص الدعوى
 اجاب بان التخصيص
 في دعوى النقص
 بصوم يوم النحر
 بان التخصيص في
 كل من الجهتين
 الاخر وهو بان
 كذا بان روي ان
 المضاعف لا ينفك عن
 التعلق عام فان ساراه
 الذي لا مانع الا ان
 على ان لا مانع الا ان
 اجتماع التخصيص بين
 قضاة الجهة لا ينافي
 كذا بان روي ان
 دون الاخر فيقتضي
 اقول لو قرر التفتش بان في

صوما في يوم النحر اذ لا مانع للاتحاد والتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوصهم
 ما موده اذا قدر من حيث انه صوم ومنه من حيث انه صوم في يوم النحر
 ملا فوج بان التعلق اى تخلف حكم الصلوة في الدار المخصوصة في صوم
 يوم النحر مضاف فانما لم يترجم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
 المخصوصة فبطلان الثاني يعني قول كان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
 فمضاهى اى عند الحنفية يخرج النادر المكلف عن العهدة بالصوم
 فيه اى في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنقذ النذر بصوم يوم النحر وعلى
 النادر المضاعف فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة
 الله ولو سلم التعلق بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو اى الشك
 بخلاف الصلوة في الدار المخصوصة فانها صيغة فصوص اى التعلق لما نفع وهذا
 اى المانع النهى عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
 اى في يوم النحر او النهى يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
 والنحن صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما نفع لان الجواز قد يرتفع لما نفع بخلاف
 النهى عن العصب فانه لا يدل على فساد الصلوة او لم يرد النهى عن
 الصلوة في الدار المخصوصة بخصوصها وانما رد عن الاشتغال في تلك التسمية
 اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامته الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
 التفتش بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمه في
 بالفرع المتعدد والجهة بها كان بينهما ما اى من الجهتين محصور من
 وجه فيجوز التمسك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحبيب

صوم يوم النحر
 وفقد روي في الخبر
 النحر وبينها عموم في يوم
 لم يمتنع التخصيص
 يكون صيغة كالصلوة في
 الدار المخصوصة فلا يوجب
 الدار التمام او يباين الدار
 قد روي في الخبر
 رحمه الله
 قد روي في الخبر

قوله تعالى اشارة الى انه
 غير ممكن ان يكون الوصف العام
 والخاص كما هو ثابت في كمال
 والمطلق واللا فلهذا ثم قلنا
 اذا كان الوجود ولو كان
 من احد الجانبين يلزم الاخر
 فانه وان لم يلزم اجتماع
 لكن يلزم كونه محال لان
 ١٨٠
 الوجود قد ينفك بالعلقة
 فانه على الالان كما في قوله تعالى
 اجتماعها انما هو في الوجود
 من التخصيص فلا يلزم اجتماع
 التشارك والاشتراك بالاجمال
 لا من جهة
 التشارك

في المختصر وغيره في خيره تقريره على ذكر القاضي عنده في شرح المختصر ان
 الصوم يوم النحر لا يترك عن الصوم لان المختص لا يستلزم المطلق بخلاف
 والغصب لا مكان تحقق كل بدون الآخر فيبين الصلوة والغصب عموم
 من وجه وبين الصوم يوم النحر الذي اضعف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم
 المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين المجتهدين عموم من وجه لكن انما
 من المجتهدين عن الآخر لا يدفع المنقضى عن عموم الدليل فان الدليل
 ليس بخاص بما كان بين المجتهدين عموم من وجه اذ قد مات جارية في صوم يوم النحر
 ايضا اذ لا تضاد عند اختلاف المجتهدين فهو عام ولم يورد المنقضى على الدعوى
 بل على الدليل فكيف يقيده بتخصيص الدعوى الا ان يقال في تقرير الجواب
 ان العام مطلقا لا حقيقة له اى للعام المطلق في القصد لا الحقيقة
 الخاص لا يشاد المجلد اى جل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجموعان
 يجعل واحد فلو كانت جهة الوجوب والمحرمية اعم وخص مطلقا كان نتيجة لهما
 واحدا فلم تكونا متعددين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى
 الوجوب والفقير اى المحرمية في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعد السخا
 فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه
 لان فيه العام والخاص حقيقتان متخصمتان اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من
 كونها منشأ للوجوب والمحرمية اجتماعهما في ذات قسما مثل اشارة الى ان القول
 بان العام مطلقا لا حقيقة له في القصد لا الحقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
 المجتهدان اللتان هما العام والخاص آيتين للواحد الذي اجمع فيه الوجوب

والحرمة كالحوان والناطق للإنسان وأما إذا كانتا عرضيتين له كما لما شئنا والفضل
للإنسان فلا يتم ولنا أيضاً دليل آخر على ذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع ^{الواجب}
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلوة مكرهة كالصلوة التي ترك
بعض أسنن فيها لأن الواجب والكراهية من الأحكام والأحكام كلها منتزعة
فالواجب كما أيضاً والحرمة أيضاً والكراهية فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع ^{الكراهية}
أولاً مانع من ثبوتها مع الحرمة إلا التقاض وهو في ثبوتها مع الكراهية أيضاً موجود
واللزام باطل للاجتماع على ثبوت صلوة مكرهة والكون في الخير الذي
هو محذور عن الفعل المعلوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجمهور
في الخير واحد وهو واجب واليضا كرهه فان المكره أيضاً هو الفضل
كالصلوة والكانت الكراهية فيه لاجل الوصف كترك أسنن في الصلوة
مثلاً فلزم اجتماع الواجب والكراهية في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونها مضاداً للامر فان جواز اجتماع
نهي التنزيه المفيده للكراهية مع الامر المفيده للوجوب في الواحد بالنوع نظراً
إلى اختلاف المتعلق بجواز اجتماع نهي التحريم المفيده للتحريم مع الامر المفيده للوجوب
في الواحد بالنوع نظراً إلى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الواجب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الواجب مع الكراهية لأن الحرمة والكراهية سواء في التقاض
بالوجوب فتدبر لعله إشارة إلى دفع ما قيل أن نهي التحريم ظاهر في البطالة
فانه ينصرف غالباً إلى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرد غالباً إلى الوصف
بان الكلام في الجواز الصلوة فاذا جاز اجتماع الواجب مع الكراهية تبعد وجهته

قوله فلا فرق
المراد ما قيل أن نهي التحريم ظاهر
الصلوات فانه ينصرف غالباً إلى الذات
غالباً بخلاف نهي التنزيه فانه يرد غالباً إلى الوصف
المراد ما قيل أن نهي التحريم ظاهر
الصلوات فانه ينصرف غالباً إلى الذات
غالباً بخلاف نهي التنزيه فانه يرد غالباً إلى الوصف

١٨
سواء في الحرمة لانا
غالباً على التقاض والظاهر لحدوثها
الذات وليس الكلام في الغالبية
والغالبية بل وضع المسئلة
في أنه إذا تعدد وجهته قبل يجوز
الاجتماع أم لا
له حكم العلم لهما

فليخرج اجتماع مع الحرمة لانهما سوار في التقاد والكلان اخذها غالباً عند الآخر في روجه
 الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبة بل ومنع المسئلة في انه اذا
 البهتة قبل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على ذلك بحججه بدليل ضعيف
 لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الكنان قوله لم يصح
 باليار التقائية والكلان بالتاء الفرق قانية فرجة الصلوة في الدار المغضوبة لما
 يشعر به كلام القاضى عند في شرح المختصر لما بسقط التكليف والطلب
 مع الصلوة في الدار المغضوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون مستقلاً
 عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف
 والطلب معها باطل فانه قال القاضى ابو بكر الباقلاني وقد سقط
 التكليف والطلب معها اجماعاً لانهم لا يأمروا المصلين في الدار المغضوبة
 بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضى عند في شرح
 وقد اورد العلامة التنقازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز
 ان يوجد امر غير صحيح بسقط التكليف عنده ونفسه الفاضل ميرزا جان بقوله
 ولو حل الصلوة على معنى كون الفعل مستقلاً للقضاء على ما جوعه الفقهاء لا
 موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى وسرد هذا الاستدلال بجمع
 تحقق الاجماع والكارهية من القاضى عند على ما ذكره ابن الحاجب
 في المختصر واقره القاضى عند في شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمين في البرهان
 ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
 يأمرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لصدقه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
 اقرب زمانا من السلف ولوعرفه لما خالفه فعلم انه لم يحقق الاجماع وظاهر خلافه
 في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
 انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحيفه كان احده و
 لوعرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد لم يثبت الاجماع كما نص عليه القزباغي والابهرى في حواشي التلخيص
 وفي اسناد ما قيل في ابطال التناهي الى القاضي شارة الى ان ما نقل عن السلف
 يبطل ندرسه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
 نقل عنهم ايضا انها صلوات ما موردها فلتكن كان يقتصر بالاجماع فلا يفي
 يحرره في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
 السقوط معها نقل السقوط بها وبهذا لا يدل على ان النقل في الشا في هذا القاضي
 وكيف يظن بامثال هو لا العلم بالاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف
 مذهبه ولم يثبتوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها مذكور لمخالفة انعقاد
 واحدا كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها مجموع لمخالفة احمد
 كما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
 المقتول في التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فباسب وداسخ
 لايتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مينة جارية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احدهما انكر احد فضلته في
 النقلية فكيف توارثت قصته الاسبوع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة
 متوسط في الثقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى هذه الناس
 سببا في الثقليات المتخالفة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا
 يقبل وعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فالسبيلة اثبتة يعني اذا منع
 الخصوم المجببون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة
 في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
 والحكمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد البهجة وقوحدها بغير جائز كما
 ان الغاصب المتوسط ارضا مضمومة اذا تاب وعزم الخروج عن ملك
 الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لانه عنده فهو متعين للامر
 النهي وتعلق الامر والنهي معا به متنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
 عن الارض المضمومة اذا توسطها وتاب ونذر وادعاء حتى التقدير في الغصب
 في الخروج عنها اى عن الدار المضمومة فيتعلقان اى الوجوب والخروج
 به اى بهذا الخروج من تينك البهتين من خطاء ابي هاشم فانه قال
 بهذا التعلق بادعاء البهتين كيف لا يكون من خطاء الى باشم وبيلا من
 هذا القول تكليف الحال لان الامتنال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
 للخبر في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المضموم والخروج
 من غير شغل المكان محال وتفردت ملك الغير بها لا يمكن الا بالامتنان في ملك الغير
 وهو بعينه مستغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف بالحال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل خير الغير فلو كان شغل خير الغير الذي في الخروج من
 كان الشارع غالباً من المكلف تصديقه غير طالب له وهو تكليف محال او مستحيل
 الخروج عن الارض المخصوصة المعصية اى معصية المعصية الخروج عن
 الارض المخصوصة حتى يفترغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة
 فخرج اى للخروج كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجر الامام
 المحرمين في البر بان ليس ببعيد كما يستبعده ابن الحاجب صاحب الـ
 وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او تبرك ما موبه وههنا ليس بمنها
 فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء لخلق التبرك وقال السبكي في
 جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى في شرحه ويدفع
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
 صلواته من الجنون استصحاباً بالحكم معصية الردة لان استقالة الصلوة عن الجنون
 رخصته ولم يرد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير نائب فخاص قطعاً انتهى
 والمحقق ان الخروج من الارض المخصوصة بنية التفرغ توبة والتوبة
 ما جمة للمعصية فلا وجه للخروج فقال امام الحرمين من استصحاب المعصية
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل ههنا اى هذا هو المستلزم ليجوز
 تحريم احد الاشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كما يحابه
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الوجوب النجس
 فهناك اى في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في محال الكفاية المقصود ههنا اى

لا يستحب ان يخرج من الارض المخصوصة الا لغيره
 او ترك ما موبه من الجنون
 احد ما قد يكون لغيره
 واما ما قد يكون لغيره
 والفيضان يكون لغيره
 ١٨٥
 من فضل اختيار
 لعن الله
 ان خروج من الارض المخصوصة
 ان الارض المخصوصة
 كما في التوبة فذكر
 منه راجع

في تحريم أحد اشياء منع الجميع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
 ايها شارحاً بان يترك الكل وبدلاً بان يترك لبعض وياتي بالبعض وليس له
 ان يجمع بينها وفيها اى في مسئلة تحريم أحد اشياء ما تقدم ذكره في الوجود
 المحض دليله واختلافاً بين الدليل الذي في الواجب المنجز من سبب العقل
 ودلالة النص هو عينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المنجز
 من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا يعينه هو عينه اختلاف
 في هذه المسئلة ثم تريد هذه المسئلة على الواجب المنجز بان بعض المنع له عدم
 لم يرد في اللغة النية عن واحد منهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بترك
 منهم من اشياء معينة وقال السككي يجوز تحريم واحد لا يعينه خلافاً للمنع له و
 هي كالنهي وقيل لم ترد به اللغة انشئ وما قبل في حاشية ميرزا جان ان تعلق الواجب
 بالواحد المبهم وهو مفهوم أحد ما على ما مر معقول لان المقصود في الواجب هو
 وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الواجب بالمفهوم الكل فيحصل المقصود وجوب
 اى فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فردا منها اى فرد كان والمقصود
 في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكل فلا يحصل المقصود
 الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انها هو بعد جميع افرادها
 فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلاً والغرض انه يجوز الاتيان
 بكل واحد بدلاً فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق المترك الذي هو مفهوماً
 التحريم بأحد اشياء على الحكم اربعة احدها ان يتعلق المترك بمفهوم
 احدها اى أحد الاشياء ولا يقصد الافراد وفيه التعميم للمترك بان يترك

قوله واعلم ان تعلق
 اى في هذا التحريم دفع
 لما يقال ان تعلق
 الواجب بالمفهوم الكل
 محمول ويحصل المقصود
 لوجوده اى فرد كان
 من افراد الطبيعة ولو
 ١٨٦
 تعلق التحريم بالبعض
 الكل فلا يحصل المقصود
 والكل لا يبعد جميع الافراد
 فيجب ان يجزئ الانسان
 بواحد منها لا بجمعا
 لا بدلاً والغرض انه
 يجوز الاتيان بكل واحد
 ج ١٨٦ ص ٢٠٢

كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منها لان حدة
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطعم ائمتنا او كفونا
فانه امر ترك اطاعة كل واحد من الاثمة والكافر منفردا او مجتمعاً والثاني ان
يتعلق الترك بما اى بشئ صدق عليه مفهوم واحد ها اى اشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق
الترك بمفهوم واحد ها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بئذ
على ان كلما انصف به الفرد انصف به الطبيعة في الجملة
اى بوجهه لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اى كون
السلب ما شاعلا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد به هنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اى في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تأكل السمك واللبن اى لا تجمعها في الاكل وعدم هذا النحو من اتحاد
الترك باحد الاشياء شاع لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المقترن اى لا يكون
الترك مبهما بالذات كما كان في الاشجار المثمرة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو
والمقصود حينئذ عدم الجميع نحو لا تأكل السمك او اللبن والاظهر
انه حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

هذا التصريح الطليقة
من جملة في اشارة اللفظ
يمكن ان يقال ان يلزم من
لزوم القضايا الطبيعية ان
الفرد صدق في كل مكان
فليس صدق في كل مكان الانسان
حدودا و كذا يلزم من لزوم
انعدام الفرد لاقتدار الطبيعة
صدق في كل مكان الانسان
كذلك ان كان هو معدوما
كذلك الطبيعة لا تقوم من الذات
اعني كلما كان زيد معدوما كان
عمره معدوما و كذا يلزم من لزوم
الانفصال من عدم الفرد عدم
شئ اخرجه والمفرد عدم اللفظ
هو عدمها بالكلية في كل
موضع

على الجملة بان يقدر الفعل في العطف بعدا فيقال في تفسيره
لا تأكل السكا ولا تأكل اللبن وما لا الأضمار الثلثة الأخيرة منجى مع
الكل والاقتران بينها في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقادير وقدره
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاثبات به اصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاثبات به في ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اي ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو امي المندوب
ما صور له ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه بل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحقيقة كما في التحريم وجمع من الشافعية كما في التفسير لا يكون مامورا
الا حجازا وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو بخاص كما في التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب رحمه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع
للحلي وقيل لنقل عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور
بحقيقة كما في التلويح وهو مذهب القاضي ابى بكر الباقلاني كما في أحكام الاملاك
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال للتقارن في شرح الشرح ولا خلاف في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب وللقدر المشترك بينه وبين المندوب فلا ينبغي ان
يحمل هذا مسئلة برهانها انتهى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
اقول بل هذا مبني على انه لا فرق بينه وبين المندوب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
 في بحث الامر ذكر ما بهننا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة فعل وكلامنا الا ان في
 لفظ الامر فيها مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الساجب انما
 ابن الساجب فانه صح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلف
 الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
 افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
 ولا يمكن ان يكون مراد ابن الساجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا
 فيه كما نقله الامدي بهذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
 مأمور به واقضى كلامه ترجيح ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه
 فدل على المغايرة قطعاً انتهى والدليل لنا على مذهب اخفية ان الامد
 حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب
 ايضا كما صححه الامام في الحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الساجب
 في المختصر ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والتكلمين قال وهو الحق وفي الكلام
 للامدي والبرهان لاما م المحررين انه مذهب الشافعي وفي شرح المع للشيخ
 ابى اسحق الشيرازي انه الذي ملأه الاشعري اصحاب الشيخ ابى اسحق الاسفرائيني
 ببغداد وليس في المندوب ايحاج فلا يكون مأمورا به حقيقة والدليل لنا على
 مذهب اخفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به حقيقة لكان مشتركاً

قوله في القول
 المخصوص
 والصغرى الكبرى
 من المسائل
 بين المتكلمين
 قد استدل
 عليه في فصل
 الامر عارفي
 ١٨٩
 في
 لم
 نقاس

أي ترك المندوب معصيته لأنها أي المعصية لا معنى لها إلا مخالفة الأمر
 أو فعل منهي عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الأمر والتالي اعني كون
 ترك المندوب معصيته باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً
 فالمدعى اعني كون المندوب مأموراً به مثله والدليل لنا على مذهب المحققين
 ايضاً انه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا
 ان اشدق علي امتي لأمرهم بحب السواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة
 وغيره لانه عليه السلام قد جهل اليه أي نداء لامة الى السواك ونفاه
 كونه مأموراً به لوجود المشتقة على تقدير الأمر واحباب ابن الحارث وغيره
 عن الدليل الثاني باننا نسلم ان مخالفة الأمر مطلقاً معصية بل المعصية هي
 امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لا منكم لا منكم
 امر ايجاب ورواه المصنف في الحاشية بان الحسن علي امر الايجاب ليعيد والقانون
 يكون المندوب مأموراً به حقيقة قالوا اولاً انه أي المندوب وفعله طاعة
 اجماً عاتماً ليس عليه الامر في الاحكام والقاضي عنده في شرح المحقق
 والطاعة فعل المأمور به أي فعل ما يطلق عليه لفظة المأمور به في
 الاصطلاح قال الناضل ميرزا حبان في حاشيته شرح المصنف بحج تخصيصه
 بالطاعة التي هي فعل والافقة تحصل الطاعة بترك المنهي عنه انتهى وقال الآله
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والامكان طاعة وإنما
 فيكون عند الشيخ كذلك ولا يكون مراد المدعى ولا يكون مثاباً به لان الثواب
 غير لازم او كونه موعوداً بالثواب وهو ايضا باطل والالزام الثواب لان

الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام
 والدين وذكر الما بهرى في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماحة من
 الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مأمورا
 تعالى اذ مراده تعالى ان يكون عصبيا ان يدريامه بالطاعة قلزمه كونه مأمورا
 راد عليه لا يلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة كونه مقتضى من
 اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم
 على رأي من يجعل الامر للطلبة الجازم او الرابع واما من يخفيه بالجازم فكيف
 يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب
 اليه اعني ما تعلق به حقيقة فعل الما يجاب والمندوب اليه وارتضاء القربا
 في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلا يخفى ان يسمع الكلية اذ الطاعة
 عنده فعل المأمور به والمندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضا
 المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل باننا لا نسلم ان الطاعة
 المأمور به فقط بل هي فعل المأمور به وفعل المندوب اليه ايضا
 وقالوا ثانيا ان لا شك في ان كلام ربابا للغة في بيان وضع الالفاظ
 حجة وادب باب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب واخر ندب وموج
 القسم منه مشترك بين الما قسم فالامر مشترك بين المندوب واخر الايجاب
 وسنعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مأمورا به
 حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح والثاني في هذا الاستدلال الثاني
 انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قد ذكرنا مدار باب اللغة
 قسموا الامر الى الاقسام
 اول المندوب الى المصنف
 واقتضا الامر غايب الدليل
 لا لفظ الامر في حاشية
 من الدليل في حاشية
 فصل ولو كان ندبا
 حاشية المصنف في حاشية
 ١٩١
 انو دليم البلوة على
 ان الاشتقاق ثم حتى
 يكون المندوب اليه
 مأمورا به بغير
 من
 له حكم المندوب
 لتقاسم

للايجاب والندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امر اعتدال
 في اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما لا نزاع
 في انه ليس بامور به حقيقة انتهى وارقتناه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق
 سيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عن النجاة
 امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم
 الامر الى الايجاب والندب وغيرهما لا نزاع في انه ليس بامور به حقيقة انتهى
 واقتناه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى عيود ذلك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب والا على كون
 المندوب بامور به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون
 المهدود والمباح ايضا بامور به لم يقل به الخمس فهم اى ارباب اللغة
 قوسعوا عن حقيقة الكلام وقسموه به لمعنى المجازى السائل للشيء والمجاز
 بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم
 اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا للصيغة صمد مثله المندوب
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
 كما في التحرير والتقرير لانه اى المندوب في سعة من شذكه اى ترك
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
 ما فيه كلفة وشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلا فالاستناد
 الى سخط الاسفرائيني كما انص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضى الى بطلانها

كما في التفسير قال الاستاء وهو تكليف فان فعله لتسهيل الثواب شاق ورد
 بانه في سنة من تركه لعدم الالزام واليسقة تنافي الشقة وقد يقال في تاويل
 كلام الاستاء لعله اى لعل الاستاء اذا د يكون المندوب تكيفا وجوب
 اعتقدا والندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه
 بتكليف ولهذا اى لا اجل انه اراد ذلك جعل الاستاء المباح لتكليف
 بمعنى ان اعتقاد اباة المباح واجب ولا شك ان الواجب بتكليف لكن
 يراد على هذا التاويل ان المذهب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد الندبية
 حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباة بتكليف فالتراع لفظي
 قال ابن الحاجب في المختصر واقر بالقاضي عصفري في شرحه ان المسئلة لفظية
 يعني ان الشارع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالمرام فافيه كلفه فليس
 بتكليف ان فسر بطلب فافيه كلفه فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
 نفس خطاب المشقة اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
 العباد اقتضاه او تخيير لا مطلق الخطاب الذي يعم للتقصص بتكليف في حق
 لم يبيد ان خطاب الشرع مانع ان يتجاوز العقول وفهمه كلفه ومشقة على
 اصحاب الراي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباة بتكيفا فانهم
 فانه يؤول اليها الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاثيان به موجبا
 للعقاب ~~مسئلة~~ المسكوة وهو ما يكون تركه اولى بدرون المنع عن
 الفعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعلمه لكن ثياب تاركه
 اولى ثواب فهو مكروه كراهته التنزيه والكان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعلمه

قوله ليس بواجب
 لا حاجة لذكره ان
 القول ولو كان سب
 عقلا او قولا او فعلا
 على ان فيه كلفه
 لا ينبغي ان يفتى
 على اصحاب الراي
 قال عمر بن الخطاب
 في سنة ١٩
 ان قبلكم رسول الله
 صلى الله عليه وآله وسلم
 لما قبلكم
 رحمه الله
 لفتا

يستحق جنة وزادون بعقوبة النار كجران الشفاعة فهو مكروه كراهية التحريم
 هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فكان تركه أولى منع المنع عن الفعل
 بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل
 مكروه كراهية التنزيه والظاهر ان المراد به هنا المكروه كراهية التنزيه لان المكروه
 تنزيها لا خلاف في انه منه عنه وتحليف كذا في بعض الشرح كالمندوب
 فعنده نكاحي حن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
 لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الله
 الذي اقيم لعدم كون المندوب تامورا به وتكليفه بادر في تغييره وكذا
 الدليل على كون المكروه منهيا عنه بتكليف الدليل الذي اقيم كون المنه
 تامورا به بتكليف بادر في تغييره فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولاً ان
 النهي حقيقة في القتل المخصوص فقط وهو معصية لا تفعل وذلك القتل
 المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
 وثانياً انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا
 الا فعل المنه عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
 بمعصية اتفاقاً والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
 طاعة والطاعة اسم الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنه عنه فيكون
 المكروه منهيا عنه وثانياً ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهى تحريم ونهى كراهية
 ومورد التسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهى تحريم ونهى كراهية
 واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والدليل انه
 وذلك باني في تعريفه
 فاولا ان النهي حقيقة في
 القول المخصوص فقط وقد
 القول حقيقة في اللفظ فقط
 وثانياً ان لو كان كان
 معصية لانه نفس النهي
 في المنوعات والامر بالا
 ١٩٣
 ان ترك المكروه مائة
 بغير النهي عنه في طاعة
 الترك وانما يتبين
 التامر ونحوه
 مجمع
 مجمع

والدليل على ان المكروه ليس بتخفيف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من للفعل لا يكون تخفيفا تركه والدليل على
كون المكروه تخفيفا ان تركه لتحصل الثواب شاق وكما اختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيبا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتخفيف عند الجمهور وتخييفا عند الأئمة
الاختلاف في كون المندوب ليس بموثر عند الحنفية وكونه مورا
عند الجمهور في كونه ليس بتخفيف عند الجمهور وتخييفا عند الاستاذ ~~وهو~~
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكمه شرعي ثابت بالشرع
لانه اى الاباحة خطاب الشرع تحجيروا واخطاب هو الحكم والاباحة
الاصليّة الثابتة للأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على
المصلحة والمفسدة وخلوها عنهم ولم يتخلق بها خطاب الكاشف عن حالها
صريحاً عند بعض الحنفية والشافعية انما حملوا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اى من خطاب الشرع تخفيفاً لان تلك الافعال الباطنة بالاباحة الاصليّة
معدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكما عند هـ فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اى عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخييد
عند القائلين بالاباحة الاصليّة هي اى الاباحة الاصليّة لا تؤولك اباحة
الا بعد الشارع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع فلا
لبعض المستقلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتغالها على المصلحة والفسدة وغلوها عنها مباشرة قبل الشرع بالاباحة المصلحة
 بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المحرمات في
 فعله وتركه لا حكم شرعي بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
 تقدم هذا في باب المحسن والتقي ومصلحة المباح ليس للجنس
 للواجب كما ينص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المحقق وقال
 في جميع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عند في شرح المختصر بطلان مثلهم
 لانهم ما انفكوا للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
 والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انها لو كان متباعدة
 داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
 اي المباح جنس له اي للواجب لان المباح هو الماذون في الفعل
 وهو اي الماذون في الفعل جزء حقيقته الواجب لاختصاصه بغيره
 زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب السؤال
 اننا لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل متعام حقيقته المباح بل
 الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبميزان شرعي
 فلا يصدق عليه اذ هو اي المباح المساوي فعلا وتندا كما فيكون تمام
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالمتساوي لا الماذون في الفعل فقط ومن
 زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
 تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وحيث يداخل المذهب والمكروه
 فيه فلا بد من قيد آخر يخرج به ما يتغير فيه ولعل التزامه بان المباح جنس للمكروه ليس

بجس له لفظي أو المشتبه جعل المباح بمنزلة ما بعد معاينه وهو
المأذون في الفعل والنافي أراد بالمباح المأذون في الفعل والترك
بأنه إذا فاده المقر باعنى والابهرى في حاشي شرح المختصر **مسئلة**
المباح ليس واجباً عند الجمهور لأن المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضار الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائزاً
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون حرمة وهو المنع من الترك خلافاً
للجبى من المستثناة فإن المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واجب الجبى على كون المباح واجباً بأن كل مباح تركه حرام
فإن سكوت ترك لاقتضائه والسكون ترك القتل وكل ترك حرام
ولجب ولو خيراً لا يمكن ترك المحرم بغير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيهاً فيكون الواجب أحد ما إذا اختار المكلف فعل المباح كان واجباً
كما في التقرير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاستحاج الصغير يعنى أنه
كل مباح تركه حرام ممنوعة أما أوكا فلجواز انعدام المحرم كالزنا
بانعدام المقتضى وهو الكرامة مثلاً بناء على أن علة العدم
أى عدم المصالح كالزنا مثلاً عدم علة الوجود أى وجود المفعول فقط
وجود الزنا إرادته مثلاً فعدم إرادة الزنا مثلاً علة لعدم الزنا حينئذ
لا يكون عدمه أى عدم المحرم مستند إلى فعل المباح الذى هو
المالغى عن وجود المحرم بأن المحرم لا يجمع معه وأما أن الصغير ممنوع
ثانياً فلا أن فعل المباح إنما يكون بهذا الفعل تركاً له أى للمحرم

قد ارادوا بغيره
انقول ان كان دفع الاول
بأنه لا بد من ترك المباح
من اضرار المباح بالعدم
المقتضى او وجوب
المنع من تركه ان
يفرز الدليل كونه
على تركه
دفع الاول كتركه
الحرام كتركه
يفرز اذ فيه يافيه
مسئلة
رحمة الله
نقطة

لو قصد بفعله اى بفعل المباح متكرره اى ترك الحرام وذلك
 قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما فعل افعالاً مباحة
 ولا يخطر بباله ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل المحرم ثم قصد
 ذلك الفاعل بفعل المباح متكرره اى ترك الحرام فانه اى المباح
 يكون حينئذ واجباً مباحاً ونحو ذلك فانه اى لم يتم كون ذلك المباح
 واجباً وذكر الفاضل ميرزاىان فى حاشيته شرح المختصر والجمهور لا يكرهون
 وجوب المباح مثلاً فى تلك الصلوة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفقه
 مثلاً اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجدهم من نفسه
 لو لم يشغل بغيره الزنا بعيد منه الزنا فلا شك ان الاستغفار لغيره الزنا
 واجب عليه فى تلك الصورة انتهى وقد اجيب على المنهاج وغيره عن هذا
 الاحتجاج باننا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
 الارموى فى الحاشية لان فعل المباح يخص من ترك الحرام وقصره وان يلزم
 من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح ليجوز تركه بالبراءة
 والشك وبفعل المباح يخص من ترك الحرام والاخص غير الاخص فلا يكون
 المباح ترك الحرام بل هو شئ يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
 فكل واحد منها لا يعبئ به الا واحد مخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
 فيبطل دعوى الكسبي وبكذا اجاب به الامام وبه ضعيف لانه يلزم منه ان
 يكون المباح واجباً على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
 يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم فى خصمال الكفارة ولكن تخصيص

الكبى بالمباح لا معنى له بل يحرى في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
 الجواب لم يذكر المصنف وقال الامامى وابن برهان وابن الحجاب انه
 لا يختص مما قاله الكبى مع التزام ما لا يتم الواجب الالبه فهو واجب والزم
 عليه اى على الكبى بانه اى خلاف الكبى احتياجه مع ما ذكره الجاهل
 اى مدافقه للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
 والواجب والحرام والمكروه والسندوب والاقسام متباينة فلا شى من
 المباح لواجب فاجاب الكبى عن هذا الالتزام بان مدعينا ثابت بحجة
 قطعية فيجب ان يادى الاجماع ويقال انه اى الاجماع على التقسام لفعل
 بالنظر الى ذاته الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
 اى وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اى يستلزمه المباح وهو
 ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشى مباحا لذاته واجبا ما يستلزمه
 ونوقض ما احتج به الكبى اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكبى بجميع مقدماته
 يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة وتركه حرام
 آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحجاب
 وغيره بان له ان يلزمه اى يلزم وجوب الحرام باعتبار وجهين
 فى الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك الحرام آخر فيكون من جهة
 نفسه حراما ومن جهة انه ترك الحرام آخر واجبا حاصلا انه لا مانع من اعتبار
 الفعل الواحد بالوجوب والحرمته معا باعتبار جهتين كما فى الصلوة
 الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها واجبة بالنظر الى غير ذاتها

قد انظر الى ذلك
 آه ومن هنا يظهر ان
 ما احتج به ابن الحجاب
 على الكبى ان الامام
 لا يستلزمه
 به والمباح لا يمتنع
 عليه فتاوى كوفية
 فظاهر ان ما ورد
 فيه بحث لانه
 اريد التصادق
 بينهم لكن لا يتم ذلك
 فلا يكون مأمورا
 وان اراد من كل
 فتوى ١٢ حصة
 له حكمه والعلم
 بقا

المباح قد يصير واجبا
أو لا يقال انقلب
الحقيقة حال انقلب
الوجوب بالغير لثبوت
الاجابة لذاته على انه
مثل الانقلاب في
المناسبات وانما يكون
لذاته واجب لان
يل
الشيء لا يتبادر الى
السمع
مسألة قوله انكر
شخصه غير راجع
بمعنى انقلبه من مخرج
الوضع وذلك لان
ما يكون واجبا عند
سبب ما فيه لا يتغير
مسألة

وهو ترك المحرم آخره علم ان كثير من الاسويين كما مام المحرمين وابن
والامدي وابن الهمام يقولون ان المعنى انكار المباح راسا والاخر كون
والنقل الى قالوا ان مذمبه ان المباح ما موبد ون الامر بالذنب الامر بالاجابة
كذا في التفسير شرح التحرير مسألة المباح قد يصير واجبا بالنقل
بواسطة شيء آخر عندنا كالنقل الى كالصلوة ان فعله فانها تصير واجبة
بالشرع حتى اذا افسد ما اوجب عليه القضاء خلافا للشافعي
في النقل بالشرع فانه يقول ان النقل بالشرع لا يصير واجبا وانما
الشافعي يوجب الحج والعمرة بعد الشرع والدليل لنا انه جائز وواقع
ما الجواز فهو بان التحجير ابتداء في ابتداء الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمراة اى استمرار التغيير ودامه وبقائه اما عقلا
فان هر دما شرعا فلان الحج النقل بعد الشرع فيه لا يتغير التحجير فيه بل هو
اداره بالاتفاق بينا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الولد
في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال
واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلو لم القضاء في النقل
بالافساد مسألة الحكم منه اى من الحكم رخصة و
هى في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد
من ذلك رخص السفر والتيسير وتسهيل وهو يتسكين الخاف وحكى ايضا
واما الرخصة لفتح الخاء نحو الرخصة الاخذ بها كما قاله الامدي وتولى لا
على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اى حكم تفيد من عسر الى يسر

لعذر ويؤى الى ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
 يشمل الترخص بجواز الفضل على خلاف الدليل المقتضى للتحریم ككل الميتة
 الترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب بجواز الافطار
 في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك السجادة بعذر المطر و
 المرض ونحوهما فعمل من هذا ان قول الامام ابن الحاجب في تعذيب الرخصة
 هو الشرع بعذر متعقيم الحرام غير جامع وذكر في الاسلام ان الرخصة
 اسم لما ينشئ على احذر العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك الواخذة با
 مع قيام الحرام وحرمة الفعل وترك الواخذة بترك الفضل مع وجود الوجوب
 والوجوب ونفس العذر في شرح المنهاج للاستوى بالمشقة والحاجة وفي
 التحرير لان الهائم يخوف فوات النفس والعضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول
 ولما في المنتخب ولا في التخصيل والحاصل منه غلبة وهو في اللغة القصد
 المؤكدة ومنه غرمت على فعل الشيء قال الجوهري غرمت على كذا غرنا وغرنا
 بالضم وغرمة وغرما اذا اردت فعلة وقلعت عليه قال الله تعالى فسنه
 ولم نجد له غرنا اي جرنا وفي الاصطلاح اي حكم لم يتخير من غير الى اليسر مقتضى
 كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كما باجة الامام
 والشرب او على خلاف الدليل لكن لا بعذر كالتماليق وههنا بحثان الاول
 ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التخصيل وصاحب المنهاج
 في جعل الرخصة والغرية قسمين للحكم وذكر الترتيب في كتبه مثله والاخرون
 كما لا بد في الاحكام وابن الحاجب المختصر والامام في المحصول جعلوا من

قوله بالسنن
 قيام الحرم
 ان الرخصة
 لا يكون في الحرم
 لولا العذر
 يقتضيه كما في
 من المكره على جوار
 ١٥٢
 الكثرة في التشكيك
 قتل النفس بالبيع
 ان الزنا في احواله
 لا ينفذ في احواله
 ونحوه في احواله
 ١٥٣
 رخصة الحرم
 رخصة الحرم

اقسام الفضل والثالث ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة مندوبة
 ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد الغزمية في كلام صاحب المنهاج
 تدخل فيه الاحكام الخمسة وحد الشرعية في التفتيح حصرا في النرض والواجب
 والمستند والنفل وقال التفتيزاني في السلتوح والحق ان الغزمية تشمل الاحكام
 على اقل صاحب الميزان ليعتد في تقسيم الاحكام الى النرض والواجب والمباح
 والمكروه وغيره وان الغزمية اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
 من النرض والواجب والمستند والنفل ونحوها المستند والامام الرازي في
 الحصول وغيره جعلها ما يطلق على الجميع ما عدا الحرم والقراني خصها بالواجب
 والمستند وبلا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستند
 والامام في الاحكام ونسبها للسول وابن النجاشي في المختصر الكبير ولم يصرح
 في المختصر وبني ابي الرخصة اربعة اقسام اربعة انواع الاول ما يشترط
 اى الذي يحول معاملة المباح في عدم الواقعة بفعله مع قيام الدليل
 المحذور وقيام حاكمه اى حكم المحرم وهو المحرم كاجتماع كلمة الكفر
 على اللسان لا على القلب عنده الا كدابة بالقتل او القطع يعني اذا اكره
 الكافر مسل على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قتلعت
 يدك فليس رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان
 كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرّم له وهو لا لعل الدلالة على
 وجوب الايمان قائم لم يخص وفيه اى في هذا النوع العذر بجملة احواله
 الحكم الاصل الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان او كى بآلة

من الرخصة ولو اخذ بالفرعية وبذل نفسه حسنة ومات بسببها ان لم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ما جوز له لانه آت بهما واولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجب حكم السبب ولم يتبق الرخصة كقسط المسافر
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريم شهوة والشهوة وحكم وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة قائم
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالفرعية وان استعصر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالفرعية بان صام لم يفسد مع خوف العذر في الصوم ومات بسببها اى بالفرعية
التي هي لانه وقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكره
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صاحب
الفرعية اولى عندنا وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم
عنده قول واحد اعند عدم التقصير حتى انه وقع في منهج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساند للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر بروايته تدل على
استباحة ما قبل الافطار ان التقصير والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلخيص وذكر الاستوى في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يقيم
لانه ان تقصر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

محل . ١٠

والله اعلم بالصواب

حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
ما سلف حكم الاصل عنا من الاثمة الحمدية تخفيفا كما كان على من
قبلنا من الامم من اصرارهم في ثقل وحكم مغلف شاق كفضض موضع
لنجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والمجد وادله الرابع
من المال في الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس في صحت التوبة وجزم الحكم
بالقصاص عما كان القتل او خطاء و قطع الاعضاء الحاطية كما في التبريد
واحراق الغنائم وتجريم العروق في اللحم واسبت والطيبات بالذوق ان
لا يلزم من الجبانية والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم
والليلة خمسين ان تجوز الصلوة في خير المسجد وحرمة الجفيع بعد العشي
في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب بيلا على باب ارض
مباحا كما ذكر ابن امير الحاج في التبريد والرابع ما سقط من العدة
مع مشروعية في الجملة اى في وقت من الاوقات غير وقت عدم كل
وبسمى في القسم خمسة اسقاط تسقوط حومة المبيته للمفطر
الى اكل البيته مخافة الهلاك على نفسه من المجموع والاصوليون قالوا
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة حجاز
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عمر الى سير وهو يقتضيه بقا حكم الاصل
وتغير صفته وفي النسخ و رخصته الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم
الثالث اى النسخ اتم في الجبازية وابعده عن الحقيقة من القسم الرابع
اذا الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابته للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

[illegible]

المذكور قال والقول
قال من قبلني
ثم قال من قبلني
قال من قبلني
وقيل في غير
الحسين بن محمد

فان فيه شبهة للتحقيق لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كما في اول
 كالقسم الاول في التحقيق فانه اتم فيها او لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني
 فانه يترشح حكمه والرائي لا يخلو عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم مترشح
 لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل
 الاختصاص لا اذ بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثالث في البياض
 سقط الحكم فحينئذ ان يكون مجازا كذا فاذا انفسا في التلويح هذا
 للسنة الاصلون قالوا سقط غسل الرجل الذي كان غزوة حيث خفف
 مع الخفف في مدة التسع من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان
 الخفف اعتبر مشروعا اي بحكم الشرع ما دعا من سرية الحدثان
 للظاهرة اليها اي الى الرجل بدليل انه لو نزع بعد المسح لزمه غسل الرجل
 ولو لم يسير اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان
 غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسير ابتداء لا على
 معنى ان الواجب من غسل الرجل يتبادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
 كون اول حدث بعد اللبس طاريا على بهارة كاملة كما في المسح على الجبير لان
 المسح ليصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب
 الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستمرة بالخفف وجل
 الخفف ما دعا من سرية الحدث الى القدم كذا في التقرير وذكر الزبيحي شارح
 الكنز فيه امي في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه امي الحد
 انما يتقرر لو لم يكن لغسل في الرجل هناك امي حالة الخفف مشروعا

لان شأن القسم الرابع ان لا تبقى الغزمية مشروعة معه لكنه اى كثر غسل
 الرجل مشرووع يعد وان لم يخرج المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
 اى لشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
 خاص اى دخل المتخفف في النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
 الماء في الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير
 عن ايراد الزبلي بمنع صحة الرواية اى رواية بطان مسح المتخفف الدخول
 في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
 النزوع اى نزوع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفي
 للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشرووع فلا حاجة الى الاعادة بل يحصل التطهير
 ودفع جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة
 كالطهريية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
 فتح القدير لا يذكر ذكرها في التطهير بل هو نفسه قال وهو منقول في فتاوى
 التطهيرية لكن في صحة نظر انتهى وفي تفتة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى
 الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استتار القدم
 بالحنك يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع بذلك اعتبارا فلا يوجب بطان المسح
 وتوافقه ما في المحتجب وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
 الركبة كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعها او اذا
 المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزوع او انقضاء المدة يجعل ذلك

المحدث السابق من السراية الى الرجلين وحيثما يحتاج الى منزل له عنهما
 لكون الاجتماع على ان المذيل للمحدث لا يظن عمله اى اثر المنزل
 في حدث اى ناقض للطهارة طاردا بعد اى بعد ذلك المنزل فاقبل
 الذى وجد قبل النزوع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالته حدث طاردا بعد
 الغسل بالنزوع او الانقضاء اذا خفت لما اعتبر شرعا ما لغا السراية الحدث
 الى الرجل قبل النزوع او الانقضاء فظا وجود للمحدث وقت الخوض بعد
 وقت النزوع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
 النزوع والانقضاء بل الحق في جواب ما قل الزيلعي ان يقال المحتبر
 في القسم الرابع اعني رخصة الاسقاط لغير المشروعية اى مشروعية العزيمة
 في نظر المشادح بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو
 العزيمة اثما لا عدم ترتيب الاجزاء ان اتي به وبطلان هذه اى الاثم
 صنفين وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتي به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
 لحوال ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
 اثما وقد صرح جماعة من المحققين كما صاحب الهداية وغيره وجهم غفير من الشافعية
 ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان يغسل الرجل
 افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
 منهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المهذب ولا تعلم فيه خلافا
 انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
 اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح قالما ادى مراد ما قالوا ان العزيمة

قوله بان الاجتماع
 يؤيد ان
 انما يستلزم الحدث الى الرجل
 قبل النزوع والانقضاء
 فلا وجود له حتى يغسل
 قبله لان الازالة فرع الوجود
 بل انما يترك بعد النزوع
 والانقضاء فهو على
 الغسل في الخف فيكون
 الغسل وجوده وعدله
 لانه في غيره فانه في غيره
 فقال ١٢ منه
 لا يلزم من بطلان المسح
 اذا خاف من عدم جوب الغسل
 بالانقضاء المدة كون الغسل
 مشروعا في مدة المسح وبقائه
 حكمه فليتبرر ١٣ منه

ما ذكره الاسفوسى في شرح المنهاج لنقص تعريف الفقهاء ان الجمعة ^{صحيحة} تؤجر
 بالصحة والاجزاء ولا تضار لها انتهى وتبعه الفاضل ميراجان في حاشية
 شرح المختصر كذا اشترط على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات بالصحة
 والفاسدة التي لا تضار لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال لصلوة
 الصيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها تضار سقط بها وهو المراد
 في التعريف ونفس عليها الفاسدة فتأمل انتهى كما في اداء اى اداء
 العبادات فانه إسقاط لوجوب تضار باعترافه المكلف وبعد ورود
 الامور اى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كصلوة
 المساور بها يعرف ذلك اى استنباط الغاية اعني كون الفعل ^{موقفا}
 للامر او كونه مسقطا للتضار بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون ^{حاجة}
 الى توقف من الشارع لكون المكلف موقفا للصلوة او تاركها فانه
 يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اى الصحة في العبادات والحكم بها
 من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استنباط الغاية والاستنباط
 لا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
 حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
 كذا في شرح استباز الاستقار ونسب القاضي عسند في شرح المختصر
 انكر ذلك الى ابن الساجب تعريفا بان الاكثار ليس بمرضى عنده كما ذكر
 القزباغى والابهرى في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل بالحكم بالصحة
 بمصلحة الموافقة اى كون الفعل موقفا للامر الشارع كما هو قول المشككين

قوله الاستقلال
 أو يعني ان القول ببقاء
 القضاء بعد اتيان الدوام
 على دونه كدوام الوجود
 بمادته على خلاف رأى الأ
 ولذلك قالوا ان القضاء
 سدر كسائر صفات ذات
 المطلوب بتمامه وهو قوله
 ١٥
 الفعل لا يمتثل للقضاء
 المستند
 المستند
 المستند
 المستند

عقله والحكم بالصحة بمعنى الاستقضاء أي كونه لفعل مستقلاً للقضاء كما
 قول الفقهاء وصحى متوقف على الشرع لما بعده ورده وأمر الشارع بالصلة
 لبطن الطهارة يحتاج في معرفته كونهما صحيحاً بمعنى كونهما مستقطباً للقضاء إلى
 توقيف منه ولهذا لم يعلم بخلافه الثوب ثم نسي وصل في وقت الوقت
 فعليه القضاء وإن لم يعلم أو لا يحتاجه لم يجب القضاء فكون الفعل مستقلاً
 للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مأموراً به حتى يكون أمراً عقلياً يعلم بالاعتقال دول الشرع
 بل يحتاج إلى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقاً
 بالمأمور به ولا شك أنه ليس تكليفاً فيكون من قبيل الوضع فتدبر فغم كونهما
 صحيحاً بمعنى موافقة الأمر عقلية لا يحتاج إلى توقيف من الشارع كما ذكره الفاضل
 ميرزا جابن في حاشية شرح المختصر أفول في رد ما قيل بهذا التفصيل الاستقضاء
 يعني كون الفعل مستقلاً للقضاء فدرج التام صيغته يعني كون الفعل المأموراً
 تاماً وهو أي كون الفعل المأمور به تاماً يكون بالموافقة أي يكون لفعل
 المأمور به موافقاً لأمر الشارع وهو أي كون المأمور به موافقاً لأمر الشارع
 عقلية عند الفاعل أي يكون الحكم بالصحة بمعنى الاستقضاء العقلية وقيل
 في حاشية الأبهري والفاضل ميرزا جابن القرايش على شرح المختصر ان الحكم
 بالصحة في الحالات وصحة اتفاقاً لا نزاع فيه لا حد لان صحتها ترتب
 ثمراتها عليها وتترتب الثمرات المقصودة على العقود التي هي
 المعاملات كترتب ملك الرتبة على البيع وملك النفع على الكساح موقوف
 على التوقيف من الشارع البتة وعجالة حاشية الأبهري بهذا الصفة

والبطلان في معاملات لا شك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا يتبين
 في ان كون عقود للمعاملات مستتقة لثمرات المطلق منها متوقف على
 توقيف من الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على التمييز
 في العبادات ولم يفرص لتفسيرها في المعاملات او غرضه ان ينكر كونها من
 احكام الموضع والاخبار انما يتبين اذا كان في العبادات لا في المعاملات
 وعبرة حاشية القراء على هذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
 احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي
 مستتقة لثمرتها المطلق منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها
 في العبادات وذلك لان كون التلطف للصيغة باعث تترتب عليه ايجته
 الالتماع انما هو موقوف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
 اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات او غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والاخبار لا يتبين اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
 جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا سببا لانه اى هذا الجمل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن النسخة للعقود ليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى النسخة لانه يتبين بها اى تلك العقود وكما جعلها اسبابا
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى لا يتبين هو المعناط
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 من الايمان والاستتباع بعد ورود المشرع بان تلك العقود سببا لهذه الثمرات
 ويعرف بالعقل والصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من

مع الكليات
 صحة الكليات
 موافقة الامم متدا
 والادرج ان يقال
 العبادات ايضا
 جعلت سببا لغيرها
 الاتساق الى انهم يفرق
 الواجب مشددا
 بينهم فله سببا
 لتزايده فيكون
 على كل واحد
 للقلب وروحنا
 دليل لا يتصل بالخيال
 على الكليات
 لتعريفها في مقام
 الشايع فليدبر
 سببا
 فيكون

حاصله منع الكبري اعني قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
 بعد تسليم الصغرى اعني قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشيء
 باسم منطوقه فتأمل لعله إشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالضرورة
 مطلقا في المعاملات عقلية او في المعاملات كما في العبادات كليات وخبرية
 كالبيع مثلا في البيع الواقع من زيد مثلا جرى من جزئيات مذكورة الكل في صحة
 الخبر ثبات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالسبب من الشارح فالحكم بالضرورة
 في المعاملات الجزئية والخاصة عقلية لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلية

الباب الثالث في الحكم فيه

وهو اى المحكوم فيه بهنا الفعل اى فعل الكليات ولما كان الفعل قديما
 ممتنعا وسقيما وهو على قسمين منها ان يكون لذاته وبمنفس مفهومه وذلك
 كما جوع بين الضدين والمنتقضين وكما يحصل في ميزين في وقت واحد
 والثاني ان يكون لغيره واكن في نفسه وهو اقسام احد بالامتناع والتقدير
 السامدة عادة سواء امتنع تعلقها به بالنفس مفهومه بان لا يكون من شأنه
 به كخلق الاجسام فان القدرة والسمو لا تتعلق بالحيوان والجماد اصلها او
 لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او
 لا يتعلق به كجبل الجبل العظيم والظير ان الى السمار وثما بينها ان يكون لظروا
 مانع كتكليف المقيد العدة والزمين المشي وثالثها ان يكون لا تتغير القدر
 عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتناع كالتكاليف كلها لانها
 غير مقدور عليها قبل الفعل على راسي الاشعري اذ القدر عند لا يكون

لا يتصل بالخيال
 على الكليات
 لتعريفها في مقام
 الشايع فليدبر
 سببا
 فيكون

الامع الفعل وابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله
 تعالى انه لا يلو من فان الايمان به تمثيل اولو امن لا قلب علم الله تعالى به
 وكان مذاهيرهم في بعض تلك الاقسام بينهما المصنف رحمه الله تعالى في
 فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقا اي في
 ذاته لا بالنسبة الى قدرة وول قدرة كالمجمع بين الضالين المتنع
 صدوره من المكلف مخلوق الجوهر اى خارجا من اللبس الى الابد
 من القدرة الحادثة للمكلف وجوز الاشعية التكليف
 بالمتنع بالخوئين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
 فان كان الاول اى المتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
 قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
 امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين والنحن الثاني
 اى المتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
 وقوعه شرعا وذهب المصنف يعنى ابن الحجاج الى امتناع الاول وهو
 على ما الى انظر الى انتمى وذكر الاسنوى في الحال لذاته والحال العادى
 والحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحابا عند المصنف يحسن
 البيننا وى انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المتنع مطلقا
 ولقد في الحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحجاج ونص عليه الشافعى
 كما نقله الاصفهاني في شرح الحصول عن صاحب التبيين والثالث
 ممكن لذاته فلا يجوز والا يجوز واختاره الامدى وذكر التاج اسكنى في مجموع

قوله وجوز الاشعري قال
 العلامة مذهب اكثر اصحاب
 ابن الحسن الاشعري جواز التكليف
 بالمتنع لذاته وقول صاحب
 الموقف ان الرابع فيمكن
 من نفسه ان يتحقق به القدرة
 سبحانه عادة في الفقه
 المسطور في كتب العلماء
 ولا يستدل الاشعريه بكون
 الى ايب مامورا بجميع
 المتقين ولم يذكر في شرح
 المختصر في البطلان كون
 التكليف تلخيصا بان
 لوقوعه من قال بوقوعه
 لم يعم فتدبر ١٣ منه
 رحمه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع أكثر المختزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايينى والثانى ابن
 دقيق العيد ليس اى المحتج الذى ليس محتجا لتعلق العلم بعدم وقوعه
 وللخلاف اى الاشعرية فى وقوعه او وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بان
 مطلقا سوار كان محتجا لذاته ام لا والثانى الوقوع فيها واختاره الامام
 فى المحصول والثالث التخصيص وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبب فى
 جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان
 وهذا سور معرفة بذهبيه فان التكاليف كلها عنده تخليف بما لا يطاق الامر من
 احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان قدر
 عنده الاحال لا امتثال والتكليف سابق وهذا التخصيص لا يستلزم وقوع المحتج
 لذاته واما المحتج حادثة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة المحادثة
 لكن من نوع او صنف لا متعلق به القدرة المحادثة كحصول الجبل فيجوز
 التكليف به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا يشترط
 عن تجويزه خلافا للمعتزلة فبانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز
 التكليف به عندنا شرا القوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وانما
 عادة ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به ولا اجماع
 معتقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب
 فى المختصر وقرره القاضى عبيد فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
 الاسفرايينى فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا
 مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض

القسوية انه منع جوارزه واما التكليف بما امتنع لانها القدرة عليه حال
 فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكره الاستاذ
 في شرح المنهاج والدليل لئلا اسي لما تريد به واحتجبتين من الاشعار
 على عدم جواز التكليف بالمتنع لو صح التكليف بالمتنع لكان المتنع مطلوباً
 من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب
 اسي طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اسي على ان
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
 اسي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشيء هو استدعائه حصوله
 والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعائه حصوله في الخارج
 وكذا اسي وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما اطلب
 ذلك اسي المتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالجواب لذلك المتنع
 وهذا اسي طلب شيء آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع فلهذا
 لبداهته كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصور وقوعه الحال والمتنع
 من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
 التكليف بالمتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجوه
 وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب فيخرج ان المتنع لا يطلب اما بان المتنع
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فثبت ان التميز حقيقة جوهرية والصنفه او هو لا بد لها من
 موجود والا لزم قيام الموجود بالعدم وهو محال فلو كان المحال متصوراً

المكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور
 العقل وجوده فلهذا مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا المقرر قد حذر
 الامام الامدي واتباعها وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنقص عليه الاستدلال
 في شرحه ولما كان القائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور
 وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل او جبر
 اوان باجتماع التقيضين وفيه طلب لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه
 في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
 اما التكليف الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الامر
 الطالب بصيغة الاخر ويقول الامر الطالب اوجد المحال اوان
 باجتماع التقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجمع الفينضون
 واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيحة والكان التلفظ به صحيحا كذا بهنا الطلب
 حقيقة غير صحيح والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
 بهذا الدليل وما ملل الدفع ان التكليف والطلب على تخمين الاول حقيقة وبدون
 عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
 بملطوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر
 او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري
 وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد جنتنا
 التقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

قوله لا يتصور بان
 يتلفظ الامر به وقع
 لاني انما اقول
 انا انا بالضرورة
 امكان كلفه
 من التقيضين
 الذي في هذا
 من التقيضين
 من التقيضين

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف
 الصوري بالمتنوع لسداد ذلك اخذ اى لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري
 بالمتنوع تحكم بالانقياد للطالب التكلمي لا لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل
 على الله تعالى المكلف للعباد لانه لا يقص مستحيل على الله تعالى وهو منزلة
 لو قسم هذا المدرك لمتسم امتناع التكليف الصوري قد بد لعله اشار
 الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام المنة والدين في اشرح
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا الغبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والطاهر
 ربها بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعنى الفاضل ميرزا جان في شية
 شرح المختصر الجاث ختمت على هذا المسلك اى على القول بعد جم
 التكليف بالمتنوع بالشرح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اى اندفع
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
 والا لان فصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى نحو المن تفصيل
 فقال ذلك البعض من الفضلاء او كما في البحث ان التكليف بالمحال
 انما يقتضى ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيصو
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدى الى المحال
 الوجود او وجود المحال فغير لازم وباجملة ان تصور وجود المحال

قوله وانما قيل
 آخر وجوب التكليف
 بل من فرض مستحيل
 كما عليه الاثر الم
 على قوله اشارة
 اشارة الى اندفاع الاول
 والثاني في موقوف
 تصور وقوعه
 ٢١
 طلب على اندفاع
 الرابع في موقوف
 المحال باطل فانه
 تصور وقوعه
 كذلك والى اندفاع
 في قوله في الخارج
 من حيث محال
 لغا

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال و موجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فواو ثانيا منها ان يتصور مهية المحال وليصفه لعقل بصفة
 الوجود وسواء ان تصنف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء تصفت بالمهية
 بالوجود في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس
 تصور الشيء على خلاف حقيقة مثلا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار التصافه
 بالفرديته واللازم في طلب المحال هو تصور موجودا على الفخر الثاني في دون
 اذ معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور
 مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة
 مع الوجود منسوبة اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبة اليه الفردي
 اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردي الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو الاربعة
 كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
 تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير مستحيل فهو
 ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة
 فلا بحث عنه اذ لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
 ان المحال من حيث انه امي ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور
 وجوده امي وجود المحال ايقاعا بحيث اوقفه المكلف في الخارج
 فان الكلام في الطلب الحقيقي لا التصوري والطلب الحقيقي للمحال
 لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا وقال ذلك

البعض من الفضلاء رد البعث أن في صورة التكليف بالمثل
 أن يقول الأمر مكي في الأمر فالصلوة لم يتصورها أي لم يتصور
 الصلوة متصفة بالموجود الخارجي في الواقع إذ لم تنحجب الصلوة
 بعد أي حين التكليف لأن وجودها إنما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
 الاصلوة المعبرة مع الوجود على أن يكون الوجود منسوباً إليها وذلك لأنه
 فكذلك في صورة التكليف بالحال أقول في دفع البحث الرابع لا بد للطلب
 المكلف بالكسر أن يتصور حين الطلب التكليف وقوع المطلوب بأعم من أن
 يكون في الحال أو في المستقبل وتصورها أي تصور الصلوة متصفة بال
 الخارجي حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سبق في المستقبل
 لأن ما هيتهما أي ما هيته الصلوة لا تنافي في ثبوتها أي ثبوت الصلوة
 لأنها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك قال ذلك البعض من الفضلاء
 خامساً في البحث أن في مثل قولنا وجود التقطيل حال لا بد
 في التصديق به من تصور موضوعه لأنه تفتية موجبة والتفتية الموجبة
 تصور الموضوع وثبوت الموضوع فيه وجود التفتيلين مثلاً فهو ليس
 تصور الحال مثبتاً أي من حيث الثبوت والوثوق والوقوع واحد
 وتصور الحال بهنأ مع العلم باستحالته فانه حكم عليه بأنه محال فالحال تصور
 وقوع الحال مع العلم باستحالته أقول الحكم فيه أي في قولنا وجود التفتيل
 محال مثلاً على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لأن كل حكم ثابت
 للأفراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في

[illegible]

قوله وليس سببا
 أو لا يقال ليس سببا
 ان العلم لا يمتنع من عدم سببه
 بل لأنه كاشف عن وجود
 سببه أحد الطرفين ولا يجب
 وجود الطرفين ولا يجب
 سببه فمتنع لشيء من وجود
 نقول قد اشترط على ان يقع
 ٢٢٢
 وذلك لتعلق المنع
 لتصور الوقوع منه وذلك
 لانه ضرورة لشيء وجود
 انفعلة والضرورة التي
 لا ينافيها الاحكام الفلكية
 لانه امتناع بالغير متبادر
 مستحضر
 المقتضى

قبل العلم بعدم الوقوع يفيده اى يظهر ان الواقع في الخارج عدم
 الوقوع اى عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
 الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
 منه فان العلم قابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه متناع
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالعلوم وهو عدم الوقوع باق
 كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع العلم
 مقابلة وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم
 من جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
 وهو محال فمنوع فان العلم حاله عن الواقع المحقق وهو بهيئة عدم
 الوقوع لاعتنا الواقع المقدور وجواز الفعل بالمكان وقومه انما يجب جواز
 الوقوع المقدور دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
 وايضا يستدعى استدلال للجوزين للتكليف بالمتنع ان يكون كل
 تكليف تكليفاً بالحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
 النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع بخلاف العلم بحال للزوم
 فهو اى أحد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او تمتنع
 ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شيء منهما اى من الواجب والتمنع
 بمقدور ولا بعد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقه منه مستحيل فيكون كل تكليف
 تكليفاً بالحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدر

مع الفعل لا يقدر وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
 فالنموافع الزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه
 السلام على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والافضل لم يصرح به كما نص عليه
 القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي
 وقد صرح الشيخ في كتاب الایجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على
 اصلا وتكليف المحال لا يقدر عليه المكلف صحيح وجاز ما الارزام من الاول
 فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف يستدعي عار الفعل ولا
 انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
 حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور مستحيلا بالنسبة الى
 المكلف واما الارزام من الثاني فلان الافعال او كانت مخلوقة لله تعالى
 لم تكن مقدورة للعبد فاستحيى التمسك بالاشاعة لم يكتفوا على الارزام
 على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزمهم
 ولحق انه ابي الارزام ليس بدارزم اما عدم اللزوم من الاول اي من
 ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
 الا يقف اي ايقاع الفعل حتى يحقق الامتثال في زمان التكليف
 والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف
 ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف
 بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
 اللزوم من الثاني فلان التكليف عند ابي عند الاشعري لا يتعاقب

قوله في التمسك بالاشاعة
 غير واحد من الاصوليين
 جواز التكليف بالمتعذر
 كان قال العلامة في
 شيخنا ابو الحسن الاشعري
 انما احد قولين الى جوار
 وقال السبكي في شرح
 في كتاب الایجاز بان
 العاجز الذي لا يقدر على
 الذي لا يقدر عليه المكلف
 صحيح جاز ما الارزام
 زعمه المحقق

فصح التكليف بالمتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
 والامام في الحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله
 تعالى يعني بالتصديق به ومنه اى وما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقه صا
 ابو جهل ما مور بان ليصدق في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
 لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك حرج بين الشقيقتين
 وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في الحصول والنخب قال انه مكلف بجمع
 بين الصديقين والتساج الارموى في الحاصل والبيضا في المنهاج جعلها
 تقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظر الى ان
 فعدمه وبها تقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
 سيأتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كلف النفس عن الايمان والكلف
 فعل وجزمى فلا يكون تقيضا للايمان بل هذا له والجواب من الدليل الثاني
 ان كالتكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرح المتعلقة
 بافعالهم وعدم التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جهل بخبر الله
 اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام
 المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
 ولما كان يريد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى
 فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به ممتنع فاجاب
 عنه بقوله تعالى ولا يجتدع المحكم عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
 ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عصفه في شرحه ولهذا قال الاسنوي

قوله ممنوع
ليست فان علمه
تعالى لا يمكن ان
من الله وروية
والتكليف فافهموا
بما في علمه وعلوه
بما في علمه وعلوه
بما في علمه وعلوه
بما في علمه وعلوه

في شرح الشهاج والصواب قال المحدثين ان تغناه الجواب غير ان هذا من باب التكليف بالمتكليف
لغيره وذلك ان الله تعالى لما أخبر عنه بالايون فقال ايانه لان خبره انما صدق قطعا فالوفا
اسخلف في خبره وتعالى وجمال فاذا امر بالايان اسخلفه في خبره فامر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن من سببنا في البطان قيل من ان امتناع مثل سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم عقلا لاخبار الدلالة على الله تعالى لا يتحقق بعد نبينا وهو قائم النبوة
وجه البطان ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ممكن مثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان
التا در على الشيء فاو ر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكبار
فلا بد ان يكون مستحلا ممكنا والممكن لا يخرج من الامكان بعلم او خبر وقد ورد
المراس في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جابر الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل
مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه كمن ابى جيل التكليف
بالايان بالاتفاق كما ذكر الاختلاف في شرح الشرح لان فائدة التكليف
الاتلا بالعلم على الفعل وتركه لثياب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل
لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعلمه وان لم يخرج بذلك عن
حد الامكان لم يثبت منه العزم عليه كذا قرر القرطاسي والابهرى في حاشيته
شرح المختصر ممتنع فان الانسان لم يترك سلاى اى جهلا
غير مكلف في حال اوله والعقل ممكن من الفعل وكيف ليست التكليف
بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه
فاوالم يكن علمه تعالى ما فاعلم من المقدورية والتكليف فاجاب به ما في علمه

المكلف به اول بان لا يكون مانعا من المقدورية والتكليف قيل في حاشيته
شرح المختصر راجح موافقا لما في التفصيل وشرح المواقف في الجواب
 عن الدليل الثاني انه اى الله ابا جهل مثلا يكلف بالتصديق بالجميع
 اى جميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
 على سبيل الاجمال بان يعتقدا ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
 التصديق اذا كان التكليف على اى جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
 سبيل التفصيل والتعيين ونحوه ان يكون مرجح ضمير كان ابا جهل ويكون
 خبره محذورا اى اذا كان الوجهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
 فى دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا حال منه اى من اى جهل
 لان الاجمال لا يخلو بان يكون منطبقا على التفصيل ام لان لم يكن منطبقا على
 التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
 سأل لانه اى الشان فيحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
 منه اى من اى جهل ولو اجمالا ويستلزم عدم التصديق وقد ورد
 انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من اى جهل
 فانه يستلزم عدم التصديق وقد ثبت ان لا يتضح حق الوضع فان الجواب
 قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا نعم التصديق والاعتراض
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فلا وضع ان يقال ان التكليف
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاز به

قول التصديق بالجميع
 وتوضيحه ان الاجمال لا يخلو
 ان كان منطبقا على التفصيل
 ام لا فان لم يكن منطبقا
 اجمالا وان كان منطبقا
 التصديق اجمالا
 اجمالا وتفصيلا
 عدمه وان كان له علم
 قد فرقوا بين ما يعلم
 من اى جهل وواقع
 منه راجح
 مستلزم

قوله خلافًا للحنيفة أو
 فيل الخلاف بيني على أن بدالة
 الكافر واعتقاده رافضة للقرآن
 ودون خطاب الشريعة عند الشريعة
 ورافضة للقرآن والخطاب في
 الأحكام التي يحكم التقييم عند
 الحقيقة من قول الأوجان يقال
 ٢٢٨
 انه ينبغي على أن التكليف ما في
 بل هو مطلق لموجب
 على السبيل فيجب دفع الشك
 أو يتغير بغير الالزام كالنكاح
 في الزكوة فلا يجيب إلا بالزكاة
 وإن كان التكليف بالزكاة
 مطلقا لكن التكليف بالزكاة
 لا يوجب بدو بدو في الزكاة
 أو يوجب بدو بدو في الزكاة

لا يكون مطابقا أو الم يوجد من أبي جهل التصديق ولو اجالا ولا كان
 فالنصديق الاجالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجالا ولا ملزوم
 منمنع بالذات منسجمة الكافر من تدا كان او غيره كما هو الظاهر
 وذكر الامام في الحصول في انشاء الاستدلال باليقين ان الخلاف في
 غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص القاضي عبد الوهاب حكايته اجزاء
 الخلاف فيه ايضا مكلف بالفدوى كالصلوة والصوم عند الشك
 نقل الامام في الحصول عن أكثر الشافعية وأكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
 في البرهان انه ظاهر مذهبه الشافعي وليس على اختياره النووي في شرح
 صحيح مسلم ثم قال بهذا قول المحققين والأكثرين وقال التاج اسبكي في شرح
 الصحيح وقومه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
 في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتزلة لا الحنفية
 يعني جمهورهم وأكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج اسبكي في
 جمع الجوامع وهو مذهب الاسنوي من الشافعية قال الامام في الحصول في الزكاة
 عند في شرح المختصر والتاج اسبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
 هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه
 عزى الى خويزمندا ومن المالكية وقيل في المال والمنةج حل عكس ما في
 الحصول خلافا للحنيفة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
 وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كما نهى بالزكاة والنهي
 لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والسداد والمعاملة

حجة على ما في جرد
 حجة على ما في جرد

وانما يتجلى في
التجارب والامور
قول محمد بن حسين
فقد صورتم شمس خاتون
لم يدره فاعلم ان
الكاظم عليه السلام
ادار العبادات و
توفى الرضا عليه
السلام وادار العبادات و
توفى الرضا عليه

كالبيع وغيره فالتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاختلاف لاحد في التكليف بها
يعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا وطيعا لابل الاسلام يقتضي
ان تقام عليه العقوبات كما تقام علينا ويحمل معهم في العقود والنسوخ كما يحمل
معنا وذكر ابن ابي عمير في التخصيص في ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفسخ
فلهذه مشايخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم ابي من سوي مشايخ سمرقند من الحنفية
كشايخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما
اختلفوا اي وانما اختلف من عدم مشايخ سمرقند من الحنفية في ان كل
اي يكلف الكافر في حق الاداء اي ادار الفروع كالا اعتقاد اي ك
في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر
كذلك ادار هذه العبادات ايضا واجب عليه وان تكليف الكافر في حق
الاعتقاد فقط دون الاداء فالخارجون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم
مكلفون بها فيعاقبون اي الكفار على تركها اي ترك الاداء والاعتقاد
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء
يعاقبون ليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة و
اصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون يستنبطونها
استخرجوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

وانما يتجلى في
التجارب والامور
قول محمد بن حسين
فقد صورتم شمس خاتون
لم يدره فاعلم ان
الكاظم عليه السلام
ادار العبادات و
توفى الرضا عليه
السلام وادار العبادات و
توفى الرضا عليه

٢٢٩
ثم سئل عن حديث فيه لا يجيب عليه
الكفارة والالتصية بالطقة الزكية
تقطع رجعتها بانقطاع الدم في
الثانية لعدم وجوب غسل
عليها بخلاف السنة فانما لا يتقطع
رجعتها حتى يقطع الاقطار
بالاغسال او يغسل وقت
الصلاة اقول فيه
انهم لم يدره

لنقاس الحكم له

دون الاداء من قبل محمد في البسوط والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع او كذا انه
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه
من الكافر اذا ادى لموافقة الاخر اى موافقة هذا الاداء ما امر الله تعالى بموافقة الامر
بى الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين النفا
والثبوت كما نص عليه القاضي عصفري في شرح المختصر والتفتاوى
في شرح الشرح فلما في جواب دليل النفا انه منقوض بالجنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجري فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب
بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب
في حالة الجنابة ليست بصحيحة والحل انما اى صحة تلك الفروع بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلوة بالشرط وهو الطهارة حاصله
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ ليس الاثنيان بالماثور
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاثنيان بالماثور به على وجه كان مأمورا به
من هذا الوجه والاثنيان بالكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع
بحجوز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين المحدث ولا يصح
الصلوة منه حين المحدث فليس المراد انه مأمور بفعله حالة كفره نعم تصح
بان يؤمن ويفعلها كما يجنب المحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لايقاع
بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن
الايقاع وهو قادر على ازاله المانع والدليل للنفا في ثانيا لو صح تكليف
الكافر بالفروع لا يمكن الامتناع بالفروع لان الاسكان شرط التكليف

فلا ينفك عنه والامتنال في الكافر ليس يمكن لان امكان الامتنال اما ان يكون
 حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتنال لان النية
 في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير مستقرة وكذا ذكر الاستغوى في شرح المشايخ
 لان ثمة الامتنال استحقاق الثواب ولا يثبت الكافر على فعله في حال الكفر
 بالاتفاق وكذلك بعد الامتنال لا يمكن الامتنال لان الكافر
 اذا اسلم لا يطلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
 من الذنوب والنجاسات فتنقطع الامر عنه والامتنال فرع الامر قلنا في
 جواب هذا الدليل باننا لا نسلم ان الامتنال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
 حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلاً كما يحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله
 امتناع الامتنال ليس بضروري للكافر فيكون ارتفاع الكفر في زمان الكفر
 فكيف امتناع الامتنال التام له وان لم يمكن الامتنال بشرط الكفر
 اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع
 لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً والضرورة
 المشترطة اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتنال
 بشرط الكفر لا ينافي كما يمكن الذاتي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما يمكن ايجاب الامتنال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الامتنال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
 الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضاً بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتنال بل لا يمكن الامتنال

في الكفر والايذاء اجتماع التقيين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
 تحصيل الساصل والدليل لنا في ثالثا نوصح بتكليف الكافر بالفروع كما كانت
 الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب
 القضاء اى قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلبة
 لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء
 ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافى والمثبت قلنا
 في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر ووجوب القضاء وكذلك
 بين كونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يوجب اى يقطع
 ما كان قبله من الخطايا الذنوب فهو اى الاسلام كانه قضاء عن
 الكل اى كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء
 عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهدها
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اى القضاء باجر جديده غير الاول
 والامر الجديده لم يوجد في حق الكافر فلم يجز بالقضاء عليه فوجوب القضاء على
 الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشرئين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله ايضا عذب له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين
 ولم نك نطعم المسكين اى لم نؤد الزكوة فلو لم يكونوا مكلفين بالفروع
 لما اوعدهم الله على تركها والايات الآمرة بالعبادة تنافي لهم منها قوله

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين
 ومنها قوله تعالى والله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
 تعالى وما تفرقوا ولوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امرنا
 الا لعباد واجتهاد بين له الذين حقار وبقبوا الصلوة ويؤتوا الزكاة و
 ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولو طأ اذ قال لقومه انا اتون الفاحشة
 ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدین اخاهم شعيبا
 قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جئناكم ببينة من ربكم فادعوا
 الكليل واليزان والكفر لا يصلح ان يكون فانها من دخولهم لانهم متمكنون من
 الزلة بالايان وفيه هذا الطريق يقال المحدث ما مور بالصلوة فثبت ان
 المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم علما بالمقتضى
 السلام عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
 فكذلك البراءة في انا قياسا ولانه لا فاكل بالفرق والمتا ويحل في الكل
 انما في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين ولم تك نظم المسلمين
 كناية عن نفى الاسلام نفيا للشئ بنفى لوازمه والمراد من العبادة الايمان
 والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامته الصلوة والزكاة
 اعتقادا وحبها او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
 وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات لجيد لانه صرف عن الظاهر بدون
 ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين
 الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكايته عن قول الكفار فلا يكون حجتها

٢
 قوله والناس
 في الكل عبادة
 حل المصلين
 المسلمين اولا
 عن عدم الزمان
 في تخصيص
 الناس والكل
 بعد حصول الشرط
 كالاستطاعة في
 الحج الى غير ذلك
 ١٢
 رحمه الله
 تعالى

قد كثر المتكلمين
 واما في قولهم
 كون الفعل في الماضي
 كذا يستلزم سبق
 الذاقية فذلك
 قبلها يتم انفية
 ثم لان العزم
 هم يعلمون
 في قولهم
 انما هو
 في قولهم
 انما هو

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لم يكن كذبهم مع
 تعالى ما بين كذبهم **مسألة** لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم
 قاله اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانه قال
 بالتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن ابي حبيب في المختصر
 وقرره القاضي عند في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غير ما
 وهو اى الفعل في النهي كلف النفس اى انتباهها عن الفعل النهي عنه
 قال التاج السبكي في جميع الجوامع وفاقا لوالده التتمة السبكي وابن ابي حبيب
 في المختصر وقرره القاضي عند في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
 نص عليه البيضاوي في المنهاج وقرره الاسنوي في شرحه حيث قال
 المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المشي عنه فاذا قيل
 لا تتحرك معناه اسكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم التحرك
 في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والغزالي الكلف به في النهي الاستفاد
 الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
 منه على الاول الانتباه عن التحرك المحاصل بفعل ضده وعلى الثاني في فعل
 ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع
 ان عدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام لا
 اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا اندفاع
 لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
 المشية علة لعدم الفعل فان علة العلم معدة علة الوجود واما

قوله بل عدم الفعل المشقة
 آه واثبات ان الباطل في
 عند الجلب لفه الخيري
 احاط به واثبات الاسلام
 عاجز فليس الاشارة الى
 احاط به فليس الاشارة الى
 من كذا النفس سلكه
 منه راسا على
 فلا سبيل الى دفع

من على الوجود وقد ما يكون علة لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصلح ان يكون
 سنا على التكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل المشقة
 وهو اى هذا العدم الذى يفتقر به الامتناع فى الشيء ويتوحد
 عليه اى على هذا الامتناع الثواب فحق نقول ان العدم ليس محل التكليف
 لانه لا تتحقق فيه اى بالعدم المشقة بالذات لانها اى المشقة تقتضى
 المشقة اى كون متعلقا شيئا وجوبا وبالعدم من حيث هو هو
 اى عدم لا شىء محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا بتعلقها
 اى المشقة بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشقة بالذات وهو اى كون الوسيلة التي
 اى كف متعلق المشقة معنى مقدر وراية العدم وهو ايضا معنى
 ان اشد ها اى المقدورية لا استمرار لعدم فان باستمرار الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم ولا اى ان
 لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
 من الازل بالتفاد علة الوجود لا لعدم اصله ثابت قبل القدرة غير
 داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
 العدم باستمرار علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة
 لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود ولا اثر المقدورية
 فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولعل اى لاجل ان العدم يكون

لما يقال ان كل من دفع
 فالتكليف الكف كما سلك عليه لا على امر آخر
 ترتب العقاب فان ذلك الطلوع في
 وترفع الازل ان ذلك ليس في
 الاطلوب واحد ولا عقاب الا بترك
 سلكه ١٢ منه رجحان كذا
 سلكه ١٢ قوله لا بالقدرة فيه دفع
 يقال في دفع الاستحاج بان الفعل
 كان محذورا واد استمر

٢٣٥
 قبل القدرة فلا يكون اثر
 القدرة الصادرة من ان اثر القدرة
 استمراره اذ في كذا ان لا يفعل فلا يجرى
 ذلك لانه كان العدم الاصل
 بعدم علة الوجود ذلك استمراره
 باستمرار عدم علة الوجود اذ كان شىء
 معطلا بعلة كان ضروريا فلا يصلح
 لعدم اخر كذا استمراره ان عدم بعلة
 على اعادة الوجود فاول
 بان الراد من اعادة العدم
 ارادة الكف المستمر
 ارادة العدم
 ارادة العدم

الا بانتفاء مشيئة الرجو و المشيئة انما يتعلق بالكلية عن قوتها اسي عرفوا القدر
 بان شاء فعل وان شاء مترد اسي كلف ففرعوا الترك الذي هو
 الفعل على المشيئة دون ان عرفوا بان شاء فعل وان شاء ^{فعل}
 فلم يفرعوا العدم على المشيئة اذ عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففرعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضي غصن في شرح المختصر في كيفية
 طرف النفي اثر انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال القساري في شرح الشرح
 بما حمله انا لانفسر التقدير بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
 لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذ اترتب على عدم المشيئة وان
 الفعل ما يصح ترتيبه على المشيئة ويخرج العدايات التي ليست كذلك انتهى
 وقال الفاضل ميرزا حبان في محاشية شرح المختصر اقول فيه بحث انا اولاً
 فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتحقق به المشيئة وليس كذلك
 بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على
 ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره في
 منسوب الى الفلاسفة وليس مرغياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
 ائتمروا بهذا المعنى لله تعالى وقد منعت المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
 الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفسر القادر بالذات
 ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
 بالذي يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده وصح منه الترك بان شاء
 او لم يشاء لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهري في مشيئة

شرح المختصر لتفسير القول القاضى عند لم يشاء فلم يفعل أى لم يشاء الفعل
 وشاء عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه لا يكفى فى كون العدم اثرا محجورا عنه
 لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء ^{فعل}
 وليس اثر اللغزاة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
 عليهن انه لا يكفى فى كون العدم اثرا محجورا عنه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعل الموجب
 بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء وقيل فخرج
 ما لم يفعل الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم ^{المشيئة}
 استلزامه كان وجوده باعلا لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القا
 المتعوض انه لم يتبين بقوله رحمه الله وكان الفعل ما يصح ترتبه على المشيئة حيث
 ذكره قيد الترتب لعدم على عدم المشيئة لرفع هذا الوهم فتدبر انتهى فسل
 فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان فى الرد على كون الكلف مطلوبا فى الشيء
 بانه لو كان المطلوب فى الشيء هو الكلف فحين الغفلة عن الفعل الحرام النهي
 بان لا يعرف الجهد المكلف الزا مثلا فيلزم فروقات الواجب وهو كلف
 اذ لا كلف حين الغفلة فيحاقب او يذم ترك الواجب مع انه ليس كذلك
 عند احد قلنا فى جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزا جان ان جواب
 كل واجب متين بالشعور اذ لا تكليف للعامل حين الغفلة غير مكلف ^{بظا}
 وجوب ولا عقاب وتجد الشعور بحجب العزم على الترك والا سى
 وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل للقد
 وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان لا يقتال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون إلا بالاتباع بالمقدور أي بالفعل المتقدّر
 وهو أي المتقدّر بالفعل في الآخر والكف في النبي ما عدمه إلا امتثال الواجب
 للعصيان فيكون لعدم اتباع المقدور كما في ترك الواجب
 فان عدم الامتنال فيه لعدم اتباع الواجب المتقدّر والذي كان المكلف
 قادر عليه فيكون عدم الامتنال تارة لتعطل المقدور اذا كان المقدور
 شرًا وعدمه غير كما في فعل الحرام وما العدم المقدور وبالذات
 فلهذا منه أي لكون هذا العدم عدمًا لا دخل له أي لهذا العدم في
 شيء من الثواب والعقاب والامتنال وعدمه واذا تم هذا فلا بد مما قيل
 في حاشية شرح المختصر ميرزا جان لو لم يكن عدم الفعل مقدورًا
 لم يترتب إلا متم في ترك الواجب أي عدم اتباعه إلا بالكف عنه
 أي عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا يشتم من ترك الواجب الكف
 نفسه عن كان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
 الاثم بترك الواجب مصنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتباع
 المقدور اذا كان المتقدّر واجبًا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورًا
 والمختل "الفاعلون يكون التكليف في النبي بالعدم لا بالفعل منهم اليهم
 قالوا استدلوا على قولهم ان من دعي الى الزنا فلم يفعل الزنا
 يمدح عند العقلاء على انه لم يزين من غير ان يخطئ ببال
 العقلاء او ببال المدعو الى الزنا فعل الضد أي ضد الزنا حتى يسيب
 المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا

جهنم في فان العدم ليس في وسعه فلا يدرج عليه بل المدرج انما هو
 على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل الضد لهذا اى خذوا
عنكم عن الزنا والكف فعل الضد لهذا اى خذوا
عنكم عن الزنا والكف فعل الضد لهذا اى خذوا
 قبل الفعل بل الفعل وشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الشرع
 نصاً ولا فعل من نسب منه من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف
 الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل خلاط بالاضراب والتكليف
 لا يكون غلطاً واحتمال انه يلزم منه نفي التكليف الكافر بالايمان
 اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا يتكليف به
 من غير حجة وايضا يلزم منه نفي الامتنان اى الامتنان باختيابه
 الفعل بعينه العلم بالتكليف بان يعلم الامور او لا انه مكلف بهذا الفعل
 ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اى كون هذا المنسب
 المنسوب الى الاشعري غلطاً بالاضراب وقد تبعه اى هذا المنسب
 جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج
 موافقاً لما قاله الامام في الحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما
 يصير مأموراً بالفعل عند مباشرة له والموجود قبل ذلك ليس امرأه بل
 هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً وافق الاشعري في ذلك
 النجاشي من المخترعة وحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارقي وذكر
 الاسخوي في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احد ما انه لم يجرى الى
 سبب التكليف فانه يقول لا يفعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل

ان جعلهم السابق اعلا ما يلزمه وحول الخلف في خبر الله تعالى على تفقد
 الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر ورح فيكون الاخبار بحصول
 الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان الامر موجب ان يعلم
 كونه مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم النكاح مطابق فهو مأمور قبلها وان
 لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
 صرحوا بان الاشعرى لم ينس على جواز التكليف بالالطاف وانما اخذ من
 قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كسياتي سايه والثانية ان
 التكليف قبل الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعرى
 الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بالالطاف استدل
 عليه بوجود منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالاساءة القدوة
 غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بالالطاف وذكر نحوه في المنتخب
 هو من اقتض لنا ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذا المستدق من
 اغراض مسائل اصول الفقه وشه دس الامام اسي امام الحرمين حيث
 قاله في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا نفسية
 اسي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام اسي في كتابه الاحكام التكليف
 ثابت قبله اسي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
 ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه هو
 محال لاننا نقول لا يستجبه هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
 وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن الغضب من نفسه علم ان معنى القدرة
 هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
 الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
 يكون تكليفاً بالقدرة المكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة
 انما هو ما يقع الفعل في ثاني الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
 المنهاج بان الابقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به حال
 في الحال اى قبل الفعل لا يلزم من امتناع التكليف بفعل قبل التلبس بامتناع التكليف
 بالابقاع لان الغرض انه لو كان الابقاع غير الفعل فيجوز الكلام الى هذا الابقاع فيقول
 هذا الابقاع المكلف به بل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
 حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان
 قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالقدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فاقول
 قالوا التكليف انما هو بالابقاع هذا الابقاع فنقول الكلام اليه ويؤدى الى
 التسلسل او ينتهي الى الابقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
 قال الاسنوى في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
 انه مكلف في الحال بالابقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
 في الحال والمكلف به هو الابقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
 يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم ان المراد ان الابقاع مكلف به في الحال
 وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم عدا فاما لم يتحقق في الحال بشرط تقابل الوجود
 قابلا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد سيموت عدا فهل يصح
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غذا بشرط حيوة فيه خلاف قطع القاطع
 ابو بكر والغزالي يجوزوه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد انسخ
 بهده المسئلة انه يصح ان يومر الان بالفعل في ثاني الحال ^{ويقطع التكليف}
 بعه اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقار التكليف حال الفعل
 بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل ^{يقطع}
 قال بيه اى ببقار التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الا شعثا
 وهو اى ما قالى به الاشعري من بقار التكليف حال حدوث الفعل
 باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق
 حين وجود المطلوب وهو اى بقار الطلب حين وجود المطلوب
 كما يستدعى انه باطل لان الطلب يستدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
 كيف يتبقى الطلب هذا ما خذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
 اراد تخيير التكليف باق فمكليف باسما والموجود وهو محال لعدم صحة الاستثناء
 فتنته فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان
 بتخير التكليف باق بعد فهو باطل لانه مكليف بغير الممكن لانه مكليف باسما
 الموجود وهو محال ولانه تنفص فائدة التكليف وهو الاستثناء لانه استثناء
 عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلما انتهى وقال
 التفازاني في شرح الشرح واما ما ذكره في امتناع بقار تخيير التكليف

وقد طلبت تعيين
 هذا من قبل ابن الجبر
 وان اراد تخيير
 التكليف باق
 محال بخلاف الوجود
 وبقار ما في شرح الشرح
 وبقية ابن الهائم ان يكون
 فان في الجاهل والوجود
 سلسله
 سابق الوجود
 الوجود وفتاوى
 الضمير الى الاجابة
 التكليف فاقول
 رحمه الله تعالى

حال حدوث الفعل من ان التكليف بايجاد الموجود وهو محال فيغلطه فان
 المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الاليجاد انتهى واجاب
 الالهري في حاشية شرح المختصر عما اورده التفتازاني بقوله ضمير هو عائد
 الى التكليف اي طلب ايجاد ما هو موجود محتج لان الطلب يستدعي
 عدم المطلوب كما مر لا الى الاليجاد ليرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون
 محالا لو كان التأثير سابقا على الاثر كما هو مذموب المعتزلة اما اذا كان
 التأثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في الموقف انتهى
 واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول
 جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الاليجاد ولك ان ترجعه الى
 التكليف وبوجه ان التكليف طلب الطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل
 وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و
 ان كان وجوده بهذا الاليجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
 يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا
 غير حاصل عند الطلب فالتكليف المتعارف لزمان وجود الفعل تكليف
 بايجاد ما قد وجد قبل هذا الاليجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان اور
 رحمه الله بالغلظة ناشئة مما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم
 ان ايراد التفتازاني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله
 لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود
 متعين للموضع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصح ما قال به الاشعري من بقا التكليف حال حدوث الفعل
 ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث
 مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
 التدريج واما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مفادته
 اى مقارنة التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب
 لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزر الاخير لم يوجد الجزر الاخير لم يوجد المجموع
 فصح انه اى ان هذا القول لا يتم في الانبيات وهى الامور الجزئية
 فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا
 فليس لها الا ان الحدوث فلو بقي التكليف حال حدوثها يلزم طلب المعجزة
 فلا يتم قول الاشعري الا فى امور لا تكون انبيات صرفة فاصلا فسادا
 لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب
 المتعلق به اى بذلك الفعل محلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
 كل جزر من الطلب بازاء جزر من الفعل فيتعلق جزر من الطلب بجزر من
 الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
 فكل جزر من الطلب يكون سابقا على حدوث جزر من الفعل واما الطلب
 المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزر الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذى
 هو فى ان حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله فصح انه لا يتم فى الانبيات
 مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا حبان وليس من كلامه والاشعري
 الداهيون الى بقا التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال

فذلك ان لا مانع ان
عدم القدرة لا يتقبل

ما فان لم يكن
التكليف ثابتا

قبل الفعل عند
الاشعرى او القدرة

عندها فهو

ما انقدر الى المانع

عدم القدرة في زمان

ابقاع الفعل فلا وجود للمانع

فقدته بعد اتمامه

على نفيهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث
 الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة
 فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
 فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
 صحة التكليف بالفعل الا بعد صير القدرة على الفعل وقد انقضت المانع
 حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا فى رد
 هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه
 اى الثان لا قاتير للقدرة الاحادية فى الفعل عنه كم اى عند
 الاشاعة بخلاف المعتزلة فان القدرة الاحادية عندهم مؤثرة فى فعل
 واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر للقدرة
 بنابر على التأثير الصوري التوهم عند الاشاعة فلا نسلم انه اى كون
 الفعل اثر للقدرة ليستلزم المقدور به اى مقدورية الفعل
 حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشئ ما
 لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
 مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر للقدرة واستلزام كونه اثر
 للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع
 من صحة التكليف اذ لا مانع اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
 لزوم طلب المطلوب الموجود مستلزما للقدرة بشرط التكليف
 اتفاقا بين اهل السنة واكثر اهل الاهورى لكن تلك القدرة موجبة قبل

فقدته بعد اتمامه
 قوله لا نسلم ان اثرها
 يمكن دفع الاول بان المانع
 الحقيقى والمثبت بعينه وجود
 القدرة التوهمية مع الفعل و
 بل لا مانع

دفع الثاني

٢٢٥

عندهم عقلا ولما اجروا
 العلول عن العلة الثالثة ويزيد
 قد جازى ويليل قدم العالم
 كسبين فى موضعه ١٢ منه
 رجمه الله تعالى

فقد ليس

من الكافر الجاهل

من الكافر الجاهل

من الكافر الجاهل

من الكافر الجاهل

من الكافر الجاهل

من الكافر الجاهل

من الكافر الجاهل

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعنا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة
 بان شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى
 الفعل نفسه متعلقا بالقدرة او يكون ضد الفعل متعلقا
 للقدرة ففيه تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا بالقدرة
 الكافر لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق بالقدرة الكافر البتة فوجز شرط
 التكليف بخلاف خلق الجاهل والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه
 ولا منده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب
 صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس خلق الجاهل
 من العبد اتفاقا بين المتأثيرية والاشاعة حتى لو جاز تكليف الكافر بالايمان
 لزم جواز تكليف العبد بخلق الجاهل بدل الكافر وعندنا اى المتأثيرية
 كالساكن اى نظر الى امكان الايمان منه عندنا كما ساكن الحركة من الساكن
 وعندنا هم اى عند الاشاعة كالمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرا على
 الحركة ولكن لم يتحقق الحركة منها بالفعل لما في وان كان المانع في الاول عدم
 وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان اصلا فخاله
 ليس كحال المتأثر اضرب عن ذلك وقال لا اى ليس الكافر عند المتأثيرية
 كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر
 غير مفعول حنة بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرفوع
 وعند الاشاعة كالمقيد لان الكافر عندنا هم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

عندنا كالمقيد لا ينافي
 في الكافر بان من القيد
 المتأثرية من الجاهل
 وليس كالكافر عندنا
 ذلك فقال ان كافر
 فية قدرة على الحركة
 كذا وعندنا كالمقيد

في اصل الفرق بين الكافر وبين
 الذين بان الاول ليس بجاهل
 الفرق بينهما والى
 كالمقيد والى
 من الكافر وان كان من عن الحركة
 لكن الطرف الواقع في الكافر

لما لم يكن

لما لم يكن

لما لم يكن

لما لم يكن

لا تفقد القدرة
 بالضرر الذي هو
 ما ذكره الامام
 في قوله
 الرافعي في ابي
 من الذين
 ان القدرة
 على وجود القدرة
 التي هي
 الاصل
 وما شك ان

الى السنين سواء
 دعى قبل التدمير والظن القضا
 على القوة المستمرة لشرط التدمير
 ولعمارة ومثلها لا يقتل
 بالضميرين معادل بالجملة
 الى كل مقدور غير بائنة الى
 المقدور الآخر وانها مع الفعل
 فمسل لا يشترط الاشراف

٢٢٨

القدرة المستمرة والقدرة المستمرة
 الفعلية التي لا ينفك عنها
 يمتنع النقص بقدره الباطني
 الوجود لا يحتاج الى جبر ضعيف
 والاعمال في الاول
 فلو كان فاعليها بالقدرة الفعلية
 فليس له ان يفعل

المقيد فانه قادر على الحركة لكن المقيد مانع عن الحركة قبل الكافر عندنا
 كما لمشيده فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكافر وسوخ العقاب
 الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن المقيد منعه
 عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
 اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد
 والزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
 ضرورة انهم يسمونه بالزمن والتمسك بالتمسك فلو لم يكن ممنوعا
 كما كافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
 الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس عاجزا عنه بخلاف
 الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالحكمة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
 وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده ومهما وان لم يكن
 الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكافر متعلق للقدرة باطل كيف
 والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها اغا نذل على ان يكون نفس المكلف به لاضده مقدورا
 الاشاعة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قبلها في الاستحالة
 على تدبيرهم او لا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق
 المضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالمتسبب دون وجود المتعلق
 بالفتح كحال فوجود القدرة يكون وجود المقدور كحال كما ان وجود الضرب
 يدون وجود المضروب كحال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتهى في شفاء

فليس له ان يفعل
 فلو كان فاعليها بالقدرة الفعلية
 فليس له ان يفعل

الاستدلال على التكليف بالإيقاظ قلنا في رد هذا الدليل بأنه منقوض
 بقدر ما الباري تعالى فاعينها ثابته في المازل دون المقدور ولا إى
 وإن لم يكن منقوضا بقدره الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الأزل
 بدون اللقدور بل مع المقدور لزم قد صر العالم لأن المقدور هو العالم
 فلما يقال إن القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضرب
 بل الصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
 والأيكاد له فلا يستدعى وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه
 علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا التمكن قبل الفعل وقا لو أنى
 الاستدلال ثانيا أنها إى القدرة عرض وهو إى العرض لا ينفى
 ذهبا فإن كما هو مذموب الشيخ إلى الحسن الأشعري ومتبعيه من مخفي الأشعره
 والنظام والكعبى من قدماز المعزلة وإن قالت الفلاسفة وجهور المعزلة
 بتقارر الأعراض سوى الأزمنة والحركات والاصوات والبو على الجبائى وابنه
 أبوا البنديل بتقارر الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والآراء
 والاصوات فلو تقلصت القدرة على الفعل المقدور لحدت عند حدوث
 الفعل المقدور لأن زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجد
 عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا أعدت القدرة عند حدوث الفعل
 المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل كذا قرره امام الحرمين
 في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل بأننا لا نسلم أن الغرض لا يتغير زمان
 إذ لم نقيم عليه دليل يعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء إى عدم تقارر العرض ما بين

قوله لا يتقوض
 بالفعل المتبدل كذا يثبت
 تزجيا كالمقدور
 كمن فيه بانه قابل
 مستمر حرمه الله تعالى
 مع ولا سلم عدم البقاء
 ٢٣٩
 في شأنه إلى نسخ عدم البقاء
 كما هو مذموب المعزلة وإلى
 أن دليله ضعيف كالمقدور
 بالرجوع إلى موضع ذكره
 أمست له كما
 نقا

لكن الذي يقول به لا يقول بجزءه لا بالبدل بل بخلقته امثاله فالشئ المتعلق بالفعل
 المقدور او للكتيف الطبيعية الكلية التي تبقى بتوابعها امثال وهي تتعد
 بتعدد ما لتتعد ما بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال قالوا لا يمكن
 الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون
 الفعل مقدورا ورا قبله فاذا لم يستل القدرة قبل الفعل وهو اى هذا الدليل
 فاسد كما تقدم لانه منقوص بقدرة البارئ تعالى وايضا وسبب التعليل
 على نفسه متمنعة بالذات واما ثبوت المكان في جبر الفعل في زمان قبل زمان وجوده
 فغير صحيح بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الاستعداد والانقلاب
 متمنع كما في شرح اوستاذ الاستاذ وغيره من الشرح **فرد**
 للمسئلة القدرة الواحدة المتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة
 كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد متضادة كما
 او غير متضادة خلافا لهم اى لا شعري واكثر اصحابان القدرة عندهم لا
 بالامور المتضادة مطلقا معا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء
 ولا بد كما بان تتعلق اول البند ثم لبند آخر بنا على ان القدرة عندهم مع الفعل
 ولا يلزم له لا قبل الفعل ولا تختلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع
 الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها ولو تعلقت بالضدين
 بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالبعد الموجود او لا على المقدور الذي تعلقت
 اخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين
 او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا متماثلا
 او بان يكون لشيئها
 الى الضدين سواء
 ولا بد لان شيئا
 او لا ينفذ شيئا
 ينفذ آخر بل كان
 قدرة واحدة للبعد

شرح
 في
 حاشية

الالمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما تجده عند صدور
 احد المقدورين من امثاله لما تجده عند صدور الآخر بخلاف ما تريد وكثير المتكلمين
 فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقاتها
 بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى هاشم من المعتزلة
 متردد وادافا حشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
 كالاتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
 بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
 واحدة من قدرة القلب قدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلق
 الاخرى قال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
 بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في
 متعلقات الاخرى لعدم الاله اى لم يتبع ايسا وافعال الجوارح بالقدرة القائمة
 بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس قال
 مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها معادون القدرة العضوية فانها
 تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندى من المعتزلة
 وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الساجدة بالصنديق بدل الامعاء جمعها
 على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدرات على
 الازمنة والافاق مع اتفاقهم باسمهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
 مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام المزاري في المباحث المشتملة
 بين نهى الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستحقة بشرائطها التامة فذلك حكمها مع الفعل وانها لا تتعلق بالقدر
 والمعتزلة اذادوا بالقدر مجرد القوة فذلك كما قالوا بوجودها قبل الفعل ولتعلقها
 بالامور المتضاوة وقد قيل في هذا الذي ذكره الامام الراسي للتوفيق بين القدر
 لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مشروطة
 فكيف يسبح ان يحيل مذهبهم على انه اذادوا بالقوة القوة المستحقة بشرائطها التامة
 الا ان يقال المراد بشرائطها التامة الشرائط التي جرت العادة بوجودها
 المحتملة ورعدها **مسألة** قسم الخفية القدرة المشروطة
 في التكليف الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكن مفسدة
 بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بسلامة
 والصحة تفسيره بالانزاع لان القدرة الممكنة اذ في ما يمكن به الامور
 اذادوا الامور به بدنيا كان او ما ليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات
 وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا لتبعنا لصدور الشرعية
 في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه
 قد يتمكن من اذاد الحج بدون الزاد والراحة نادرا وبدون الراحلة كثر لكن
 لا يتمكن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية
 انه لا حاجة اليه لجواز ان يحيل التمكن على العادى في جنس المكلفين وقدرة لبعض
 على التسبيح كعدم تقصير بعض بالصوم في السفر والى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل
 من التيسير فاضله اي انه عليه اي الممكنة لزيادة صحة سببها
 فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله هو تفسيره منه
 لا ينافي في ما يمكن به الامور
 من اذادوا الامور به بدنيا
 كان او ما ليا ولا يشك
 ان سلامة الآلات وصحة
 الاسباب لا ينافي بهما
 دليل لوجودها في وقت
 ٢٥٦
 على ما في فقه الاحكام
 ما كان من الممكنة الزاد والراحة
 على غير وجهه من غير حرج
 زاد صدر الشريعة من غير حرج
 غالباً وركب ان يحيل التمكن على
 العادى في جنس المكلفين
 قد يفيض على الشئ كعدم
 تقصير بعض بالصوم في السفر

باليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
 المالية للبدنية لان اداءها يشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب ^{النفس}
 في حق العامة ومضائقه المحبوب بالاختيار امر شاق والا دلى اى القدرة
 المكثرة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة ^{الفعل}
 غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التحقيق فالواجب على القادر الاداء
 للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا خلفه
 فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او سبها حتى
 انقضى وقت اداءها لم يانتم ووجب القضاء ان كان له اى لهذا الواجب
 خلف والا اى وان لم يكن خلف كصلوة العيدين مثلاً فلا قضاء ولا
 اثم وان قصر بتقصير الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم يؤدّها
 عمداً من غير نوم ولا نسيان مع التذكّر اثم هذا القادر مطلقاً سواء كان
 لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل
 ليسترتب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
 عند التحقيق كذا في التقرير كالا هلية في الجزاء الاخير من الوقت بحيث
 لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزاء
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا
 لا اداءها بل لقضاءها وهذا مذنب جمهور الحقيقة خلافاً لوفد فانه يقول ان
 قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب لا اداء عليهم عنده لاعتباره

اى لا اعتبار زفرنى وجوب التقدير الابلية فلا رما لاحتكامه الاوار اى فى
 مقدار الوقت الذى يحتمل الاوار عند فوت الاوار فيه يجب التقدير عنده
 وفى التحديد لابن الهمام استدلالا على مذاهب جمهور اخفائية ورأى
 على زفر لانه لا قطع بالاخير لا مكان الا امتداد للوقت بايقاف اندك
 الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزر الذى تثبت فيه الابلية آخر الاجزاء بل
 كل جزر يتوهم معه انه ليس اخر فامضى جزر كان منه مسلمات الا ان لفعل يجب
 عنده التخييل اقول ردا لما فى التحرير بلزوم ما فى التحرير ان لا يقطع بالتخييل
 اى يكون الوقت مفيدا لقيام احتمال الاستداد والاحمال انه قد يقطع
 التفتيق او مفعول الشمس الى قريب من الاق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
 فعدم القطع بالتفتيق باطل والا يلزم احتجاج المفتيقين بطلان اللازم
 يستلزم بطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا يقطع بالتفتيق
 وتنتج الضرورة فامضى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الشكلية انما تثبت
 على ما يراه الفلاسفة فالتقطع بالاخير والتفتيق ثابتة لانه لا يمكن قيام الشمس
 والامتداد فى الاوقات على ما ثبتت عندهم بالادلة المذكورة فى البيضة
 والا فم يظهر ما يدل على ان الحركات الشكلية وانما على نسق واحد لا بالعقل
 ولا بالشرع بل بالنسب لكونه ولبطوره الحركة فى كل جهة وايضا القول فى الرد
 الامتداد بازيد الاجزاء فيقتسح الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
 اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التفتيق اذ الكلام فى الجزر الاخير على تقدير
 الازدياد لم يبق الاخير اذ الامتداد بالمد والبسط فى الجزر الاخير

لا بازدياد جزر آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزئ
 لانه قد امتدوا القسم وبهم مصرحون بتألف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزئ
 ويرد عليه بان مختار ان الاستداذ بالازدياد واما قوله لانزاع فيه ان اراد
 انه لانزاع في الانتزاع الوقوعي فسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد
 بالازدياد والامكان الانتزاع لا وقوع الانتزاع وان اراد انه لانزاع
 في الانتزاع الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزر الاخير المظنون لا الجزر فم عدم
 بمقار الاخير اذ لا يرد بالازدياد ولا يغير لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد
 ايضا اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت
 الاخير العيني الذي يقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه
 بان لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العيني كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع
 وعند الوقوع لا يوجد للتكليف وفيه ما فيه من ان قبائمه التكليف عن وقوع
 الفصل لاجل الوقت المتسع للفصل والاولى ان يقال في
 توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لامكانه
 البقاء للاخير يتبع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر
 يحكم بان الفعل الممتد كيف ليحجزه الاخير او الطباق الكبير كالصلوة على
 الصغير كالجزر الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق
 الكبير على مثل هذا الصغير وبما يمنع استدلالا بمراتب السيرة
 غير واقعة عند حد وهذا البيان كله حاد لا تحقيق فانه لا يلزم من البيان
 الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا

قالوا ان يقال
 ان قيل انهم المتخذه الاول
 باق بعد فاعلم القطع بان
 نوع القطع بوجود الاجز
 لا قطع القضاء ولذلك
 كان ذلك القطع مقارنا
 للاخير فاعلم ان مندرج
 ٢٥٥
 في المانع ما ذكره الفلاسفة
 مع ان البطور ليس تقبل
 السكاتان الزمان اوله
 مطبق عليها فظهر ١٢
 منه ارج

والحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور المحققين القول بترتيب القضاء فاعل
نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة و
حاصله على ما ذكره نظام المتد والدين في الشرح ان التقدير بمنادى اصل الوجوب
وهو يقتضي القدرة كما في النائم والمنعم عليه فانه يجزى الاخير فيه تحجب الصلوة
باجل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى التقدير او على وجوب
جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد وانما
وجوب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو الجزاء المؤدى وكذا
في الجزاء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتامه لعدم سقته
لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يات بجزء من الواجب فيجب
عليه القضاء اذ لم يمتح ما وجب لان الوجوب في النقل بالشروع وهو هنا
قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب
لان الشرح انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية فهي القدرة الميسرة
التي يوجب لیسر الاداء على العبد ما ثبت الاسكان بالقدرة الممكنة فيلتقي
بها اي بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقائه هذه القدرة لبقائه الواجب
فما امتست القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط
الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفوائدها لا يسقط الواجب
عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة مشغولة و
يؤاخذ في الآخر ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة
ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان المصداق فيها قدرة ممكنة

أولاً اعتقلوا من الغنى كذا في شرح أو ستاداً لا يستأف و ذكر التفاتاً إلى
 في التلويع ثم القدرة المكنة لما كانت شرطاً للممكن من الفعل واحداً كانت
 شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط لبقاء الواجب أو البقاء غير الوجود
 وكثرة الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كالشهوة في الكناح شرط للانفعال
 دون البقاء بخلاف الميسرة فإنها شرط فيه معنى العلة لأنها غير حصة
 الواجب من العسر إلى اليسر أو جاز أن يجيب بحجج القدرة المكنة لكن بصفة
 العسر فإن فيه القدرة الميسرة وأوجبه بصفة اليسر فيشترط دواحبها نظر إلى معنى
 العلية لأن يذو العلة مما لا يمكن لبقاء الحكم بدونها أو لا يتصور اليسر بدون القدرة
 الميسرة والواحب لا يتجبد بدون حصة اليسر لأنه لم يشترع إلا بتلك الصفة فلهذا
 شرط لبقاء القدرة الميسرة دون المكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر
 بالعكس إذا فعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
 فإنها واجبة بالقدرة الميسرة فافهم أي المال المودى في الزكوة شيء قليل
 من كتيبه لأنه ربع العشر وخمسة داهم من مائتين حرمة بعده الحول ولهذا
 أي يكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة مطلق وجوب الزكوة بالهلاك
 أي هلاك المصداق بعد الحول بعد التمكن يعني بعد ما تمكن من أداء الزكوة بعد الحول
 ولم يؤخر حتى يهلك المال لم يبق الوجوب لعدم قيام القدرة الميسرة بخلاف المشايخي
 وأما إذا لم يتمكن بأن يهلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق وإن قيل ففي
 صورة الاستهلاك بأن يتفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر قد انتفتت القدرة
 الميسرة فينبغي أن لا يجيب الضمان فجوابه أن يشترط لقيام القدرة الميسرة أن تكون

قوله ولما استظهر
 خلافاً لما في قياض
 على الاستهلاك ووجه
 الفرقان أن الاستهلاك
 يقتضي عاقبة الفقد
 فيجوز القدرة الميسرة
 باقية لتقديره وجوبه
 كذا في نظر النظر
 ١٢ منه راجح

قد روي في نسخة ما يدين له
 قبل ان يكون الدين باقيا من
 وجوب الزكاة لعدم المس
 لكان من في القدرة بالمال
 واجيب بان يظن ان لازم
 كذا في نهي الميعود ان لا يترك
 وبالفق بان وجوب الزكاة
 ٢٥١
 في قدرته التي هي في
 بالدين والقدرة لا في حيزه
 فانه في القدر والصوم
 منه وحده والعلم بان
 في قدرته ان لا يترك
 من فان عند سعة
 في قدرته بالآخر وقت
 في قدرته على ان القصد
 بلا قدرته ان لا يترك
 في قدرته ان لا يترك
 في قدرته ان لا يترك
 في قدرته ان لا يترك
 في قدرته ان لا يترك

نظر المكلف وقد خرج بالتقدي عن استحقاق النظر لم فلم يستطع الوجوب عنه
 او لتول تجبيل القدرة الميسرة باقية تقديره ارجحاً على التقدي وروى ما تسمى
 من استقام الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير وانفق وجوب الزكاة بالمال
 يعني اذا كان صاحب المال يدري ان لم تجب عليه الزكاة اذا المال حينئذ مشغول
 بالحاجة الاصلية فلم وجبت لزوم العمر **مسألة** لا تقتصر القدرة
 الممكنة للقضاء على وجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
 اي سداً لاحتية فلهذا اذا ملك الراد والراحتة فلم ينج فملك المال لا يستطع
 الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الراد والراحتة ادنى ما يمكن به
 على هذا السفر غالباً لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو وجوب
 التكليف لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
 ووجوب القضاء والتكليف ليس وجوباً متبداً وابتناء التكليف بل هو
 بقاؤه ذلك الوجوب الذي كان للاداء ويقار للتكليف الاول لا اشتراط
 السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المتعارف من ان القضاء
 انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء او وجبه
 بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرار القدرة التي هي شرط
 الوجوب لعدم تكرار الشرط واذا لم تكن القدرة الممكنة مشروطاً لوجوب القضاء
 يجب في النفس الاخر من العمر قضاء جميع التروكات من الواجبات كالصلوة
 والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرته
 غير قدرة الاداء لم ياشم المكلف بالتروك اي ترك القضاء بلا اعتداد

يجوز للمتردد لمن فات عنه الصلوة مثلاً ترك قضاءها إلى آخر وقت
 الحيوة بلا عذر ينال على أن القضاء موسع ينبغي أن لا ياتم إلا في وقت
 الآخر وقت تحقيق الفعل فيه فقد فات القدرة بالقضاء غير واجب ترك غير الواجب
 لا يفيض إلى الأثم وقد اجتمعوا على التائبين أي تأثم التارك للقضاء
 بعد ما فات عنه الأداء ولا يخفى عليك أن القدرة المكنت للقضاء عند
 الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض
 اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر التائبين لمحقق قدره تحميد
 ثم كان يراد على عدم اشتراط القدرة للقضاء أنه يفيض إلى التكليف لما
 في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اما
 بقوله فيخص كما يكلف الآية بالاداء وقد خصصه بالاداء ونص
 قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام آخر وقضاء الصلوة
 كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او شيها فليصلها اذا ذكرها فان
 تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا
 وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار
 الها فيه فالاداء غير مقدور له وعده مت القدرة في القضاء بان
 قبل القضاء فالتائب لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم
 تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتائب ترك الواجب ابتداء
 على التقصير وكون تاخير القضاء جائز لان القضاء موسع ولا تأثم بتركه
 ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

قوله الصوم قضاء
 قضاء الصوم قوله قضاء
 فعدة من ايام
 قوله صلوة
 صلوة قوله فليصلها
 اذا ذكرها فان
 تلك النصوص
 شاملة للقادر
 وغيره اقول
 في رد هذا
 الدليل اذا
 وجب الواجب
 كالصلوة في
 الجزء الاخير
 من الوقت بان
 صار الها فيه
 فالاداء غير
 مقدور له وعده
 مت القدرة في
 القضاء بان
 قبل القضاء
 فالتائب لازم
 على مذهب
 الحنفية وهو
 مشكل لعدم
 تقصير المكلف
 في الاداء لانه
 غير مقدور له
 والتائب ترك
 الواجب ابتداء
 على التقصير
 وكون تاخير
 القضاء جائز
 لان القضاء
 موسع ولا تأثم
 بتركه
 ويقال في
 توجيه الاثم
 ان مدار الاثم
 على نفس
 الوجوب لا على
 وجوب الاداء

باب الرابع
 في المحكوم عليه وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بعقله لانه حكم عليه
 بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايمه من اول الامر ان المحكوم عليه
 على ما يتعارفه المنطقيون وهو بهذا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
 ذلك كما فى شرح نظام الملّة والدين **مسألة** فمضمون المكلف
 الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساكن والنائم والمجنون
 والسكران وغيرهم عندنا اى عندنا الحنفية وكذلك عند المحققين الشافعية
 والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالجمال كما نرى عليه القاضى سنده فى
 شرح المختصر والمراد بغيرهم المكلف تصور بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
 الاستئصال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف ولا لزم اليور ولزم
 ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره القضاة فى شرح الشرح والابهرجى شافعية
 شرح المختصر ان لزم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح وليصدق اذا كان
 مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

كما فهم المعترض فى الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن
 الوجوب يتحقق وهو قد ينكح عن وجوب الاداء والمذكورة شرط للوجوب
 الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
 الفعل فى وقت ما ولم يتحقق الفعل انتم والمصنف اشار اليه فى السجاسة بانه
 وعلى هذا فالحق الفصل الوجوب عن وجوب الاداء فاعلم انتم ولما كان
 يمنع ان يدار الا انتم نفس الوجوب يدرون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بعقله لانه حكم عليه
 بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايمه من اول الامر ان المحكوم عليه
 على ما يتعارفه المنطقيون وهو بهذا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
 ذلك كما فى شرح نظام الملّة والدين **مسألة** فمضمون المكلف
 الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساكن والنائم والمجنون
 والسكران وغيرهم عندنا اى عندنا الحنفية وكذلك عند المحققين الشافعية
 والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالجمال كما نرى عليه القاضى سنده فى
 شرح المختصر والمراد بغيرهم المكلف تصور بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
 الاستئصال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف ولا لزم اليور ولزم
 ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره القضاة فى شرح الشرح والابهرجى شافعية
 شرح المختصر ان لزم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح وليصدق اذا كان
 مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

والمعلوم على الآخر في التحقيق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح
 واما لزوم عدم التكليف للكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر الشارح
 في حاشيته شرح الشرح وقيل اشترط الفهم للتكليف منصوص بالتكليف
 بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وابد فلا جائز ان يكون له
 بعد حصولها لا متنازع في حصولها فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل
 الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
 فقد كلف بشيء وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
 الامر موسى والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مشتق من هذا الاشتراط
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف بالخطاب شرط التكليف الا في اول
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفاتنا في شرح الشرح فعلم بهذا
 اسي على ارادة تصوير الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع من فهم الخطاب
 لا التصديق به لاحاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصوير الخطاب يمكن
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن السكيت ثم القرافي بان الامر
 بالمعرفة التفصيلية يريد بعد المعرفة الاجالية ووافقنا في الاشتراط بعض
 المجوزين للتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون لا ابتلاء وهو محذور
 ههنا انض عليه ابن السكيت في المختصر والقاضي عند في شرحه وفي البديع ووافقنا
 اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج ان
 التكليفين سبوا التكليف بالمحال جوزوا التكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعتبرها بآية ليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فلا إشعار به
 قولان نقله ابن التلست^١ وغيره والدليل لنا أن التكليف بالفعل طلب
 الوقوع أي وقوع الفعل منه أي من المكلف أمثالا أي لا جعل
 وتوقع الامتناع كما يرا^٢ مانع التكليف بالحال أو طلب الوقوع منه ابتداء
 أي لا جعل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يرا^٣ ^{التكليف} قابلا
 بالحال وهو أي طلب الوقوع امتثالا أو ابتلاء من لا شعور له به
 أي بالطلب حال^٤ لأنه أي طلب الوقوع امتثالا أو ابتلاء من عا^٥ الصلح
 أي علم ذلك المطلوب لأن طلب شيء من شخص وسهلا بعلية باطل ضرورة
 طلب الحال حال على ما حر في المسئلة الأولى من الباب الثالث^٦ التكليف
 لا يفهم له يكون محالا وذكر الاستاذ الأوستاذ في الشرح وهذا لا يتبين
 من فاعلي التكليف بالحال لأنه لا يسلم على راسهم أن طلب الحال محال فلا يمكن
 أن يستدلوا بهذه فالأولى أن يقال إن فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
 هذا منتف من لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل في
 في قوله فتأمل لعاء إشارة إلى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
 الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر قبل في حاشيته شرح المختصر
 ميرزا جان^٧ إلا أنه من الدليل المذكور أن التكليف أي تكليف من لا يفهم
 بشروط عدم الفهم أي عدم فهمه محال لا في ذوات عدمه أي عدم
 الفهم إذ الفهم في زمان عدم الفهم مكر^٨ لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم
 في زمان عدم فهمه^٩ تكليفاً بالحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
 وكذا الفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
 تصوره كالمثال او كالمثال فوجوده اى وجود التكليف بدون
 اى بدون العلم محال لانه وجود المشرط بدون الشرط وهو محال و
 الحال محال في جميع الاوقات والتكليف بدون الفهم محال في وقت
 عدم الفهم والتمكان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم
 على استحالة الفهم بل على فقدانه واستتدال في مختصر ابن الحاجب و
 تحرير ابن الهائم وغيرهما بدليل عزيف على ان الفهم شرط للتكليف ولو صح
 تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهاشم من الجمل والبغال وغيرهم
 اذ لا مانع عن التكليف بقدره ويختل اى يتصور في البهاشم الا لعدم
 الفهم وهو اى علم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل
 في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع بقدره في البهيمة غير عدم الفهم محكوما
 بالضرورة على انه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية
 ميرزا جان التفتيش هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع
 عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لانهم المكلف به
 ولا نزاع في اشتراطها اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا لا
 اصل الفهم واستعداده في البهاشم بخلاف ذوي العقول فقياس البهاشم على
 ذوي العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في اشتراطها
 بل فيه اى في اشتراطها هذا ايضا فان المناذعين في اشتراطها

قوله ثبت ان العلم بالخطاب
 ذلك لو كان الاصل لم يجز
 مانع من تحقق حقيقة التكليف
 وليس كذلك ضرورة ان
 من ادانته وضروريات التكليف
 ثبتت الذات بدون الدلائل
 لا يخرج الازالة فلهذا لا مانع من
 فصل ٢

الاستدلال بان اللازم استحالة
 التكليف وذلك لا يوجد في
 استحالة او فانية التكليف
 استحالة وما في شرح الشرح
 ان في تمام الدليل على من
 جزم التكليف بالمحال نظري
 ١٢ منه ر

قوله نزاع ايضا على ان
 في تحقق التكليف تجري الا حقيقة
 كما في عدمه والى ما لا يستعداده
 للفهم مع عدم الفهم لا يمنع
 فقال ١٢ منه
 لوجه المذكور في

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالحال لا غيرهم وتكليف من استعد
 ليس بعد من التكليف بالحال فهم لا يمتنعون عن تجوز التكليف من لا استعد
 قال اوستا والاوستا في الشرح هذا غير ذات فان هذا القدر لا يكفي في بروت
 النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجوب له
 الحق في تزني هذا الاستدلال على دأهم اى على راي المجوزين للتكليف
 بالحال منع بطلان التالي يعنى قوله لصح تكليف البهائم بانها لا تسلم
 عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعده من تكليف
 الانسان بالجمع بين النقيضين واذا جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
 ذلك قال اوستا والاوستا في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
 فلا مسأغ للمنع فان بطلان التالي ضرورى وجمع عليه على ما نقلوا انه لا يثبت
 فيه قال التقى السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضي به مذمبا ان من
 لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم
 استعداد اى استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
 كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مولدة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
 جسم مولد منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجرىات محل تماثل لانه لا قصور
 جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على
 يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة والحيوان
 ان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيادا لا ايجابا محال فان
 الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهمة ففي البهيمة استعداؤهم فتأمل إشارة الى انه يمكن ان يقال النسخ
 هو الاستعداد والعاوى لا الاستعداد والغير العاوى فيجوز ان يكون المانع
 عن التكليف في البهيمة عدم استعدادهم على سبيل العادة لا اعتقادا والذات
 الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذاهبهم او كما
 لو كان فهم المكلف اسقطا بشرط لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهمه و
 قد وقع تكليف من لا يفهمه لانه كلف السكران حيث اعتد بطلاقه
 فلو طلق امرته في حالة السكر لطلقت وقته فلو قتل نفسا في حالة السكر
 القصاص والدية والتلافة فلو تلفت مال الغير وجب عليه الضمان كما انض عليه
 الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهام في التخرير وايداعه
 فلو قال لامرته والله لا افر بك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولى مع السكر
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
 والتلافة وايداعه ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
 وبطلان الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب سبب
 المسبب كاعتبار قتل الطفل والتلافة فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
 ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم فرائض كبط وجوب الصوم
 بشهود الشهور وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
 غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضماً لزوم الصوم
 بشهود الشهور من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب ان
 هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله تعالى ان يقال
 الى انه يمكن ان يقال
 النسخ هو الاستعداد
 العاوى لا العاوى
 قوله في جزم
 ربط السبب بآفة السكران
 غير مكلف لعدم الذوق
 والوافقة مع رد جزم
 الطلاق بل انهم ذلك
 شرعاً وضماً لزوم الصوم
 الصوم بشهود الشهور
 منه رحمه الله
 لغرض

ليس كجزء التزامة فلو لم يرد له ليس بوجه بل التزامة فتخرجها عما لا يشك
وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه
تخفيف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فمعتبر طاعتك
وقتلك وانما طاعتك فان اردت ان تأمن من هذه فإياك والاسكار فإياك
والذاسبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على سبيلهم
ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشرع في
التنبيه وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكفوا لحال السكر
بالقول للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن الاستدلال
ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب
بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي في فهم الخطاب
في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشري بالصلوة
حالة السكر ومباشريهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاف الكلام والهديان لا بالهذيان
الصرح فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ايجافه
عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
الارض من السار في الحد اى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة
على الشرب احتياط اولو يميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة لعدم

٢٦٤

دليل على اى الديل
على التكليف حال
عدم الفهم للخطاب
دليل على ١٢
منه

فينبغي ربه المحمد لان مبناه اى مبني المحمد على الدرء اى الدفع حتى لا يحل
 امانى وحبس المحمد من الاحكام فالمعتبر ايضا عند اختلاف الكلام حتى لا يبرتب
 بكلمة الكفر ولا يلزمه المحمد بالاقرار بما يوجب المحمد ولما كان يريد انه اذا كان في
 الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فامعنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
 فى آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكر اى الذين خرطوا بترك الصلوة
 حاله السكر غير عالين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون
 حتى يتبينوا ما تقولون لاحتى تعلموا ما تقولون حتى يتبينوا ما تقولون على ان السكر
 الذين خرطوا بترك الصلوة حاله السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
 مترادفان فينا فى السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقيني فلا ينافي في السكر مطلق
 العلم الذى هو مرادف للفهم بل ينافي فى العلم اليقيني هذا الذى ذكرنا تاويل
 فان العلم فى النقة اليقينى الواقعى ولا مضائقه فيه لا تفسير فانه بالرأى حرام
 والقوم كابن اسحاق وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال للزوم
 التاويل فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانى بان قوله
 تعالى لا تقربوا الآية نفى عن السكر لا عن الصلوة حاله السكر لان النهى
 اذا ورد على امره واجب شرعاً وقد قيد بمنع وجب انصرف النهى الى
 غير واجب فانه فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهياً
 للسكر ان من الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى النهى الصامحى عن السكر
 اذا ورد على ما هو واجب لابل وجوب الشرعى وقد قيد بالنصرف الى النهى
 كما فى قوله تعالى ولا تقربوا الا وانتم مسلمون كذا ذكره الا بهر فى حاشية شرح مختصر

فالعنى لا تسكر واحتى تصلوا اسكارى كقولهم لا تسمت وانت ظالم
 لا تظلم فتصوت ظالمها اذ اى خذوا هذا مكتف المعلوم
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى المستقبل مكتف وهذه العبارة
 من قول الامام المعلوم يجوز ان يكون مأمورا وقول ابن الحاجب الامر متعلق
 بالمعذور لان التكليف اعم من الامر ومثابها عبارة البيضاوى فى المنهاج
 المعلوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
 خلافا للمعتزلة بل لسانه المرفق غير الاشاعرة كما نفى عليه الامدى
 فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عصفى فى شرح المختصر وابن
 امير الحاج فى التقرير والمصادر من تكليف المعلوم المتعلق العقل وهو ان
 المعلوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف قد جبه عليه حكم من
 غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يشهد به ويعمله فيما لا يزال كالتعلق التخيير
 اى ليس المراد من تكليف المعلوم تخيير التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
 الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كما ذكر ابن الحاجب
 فى المختصر والقاضى عصفى فى شرحه قال الامام فى الحصول وليس معنى كون المعلوم
 مأمورا انه يكون مأمورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
 ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
 مأمورا بذلك الامر فى الظاهر وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام
 التقدير بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده تهيينه
 لفهم الخطاب فاذا وجدته تابعا للتكليف صار مكتفا بذلك الطلب والسبيل

قوله العنى
 وهو ان المعلوم
 الذى علم الله تعالى
 انه يوجد بشرائط
 التكليف قد جبه
 عليه حكم من غير
 تجدد وطلب آخر
 فى الازل بما يشهد
 به ويعمله فيما لا
 يزال كالتعلق
 التخيير اى ليس
 المراد من تكليف
 المعلوم تخيير
 التكليف فى حال
 العدم بان يطلب
 منه الفعل فى حال
 العدم بان يكون
 الفهم او الفعل
 فى حال العدم
 كما ذكر ابن الحاجب

لنا اى للاشاعة على مذهبي ان المعدوم يتعلق التكليف ولا اى وان لم
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف اذ لا ثابتا في الازل لتوقفه
اى لتوقف التكليف على التعلق ولو مستقيما فالعقل لا ينفك عن التكليف
سواء كان التعلق من حقيقة التكليف وجزا له كما يشعر به كلام ابن
في المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف
في الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق
حادثا كان التكليف حادثا لا لازليا وهو اى التكليف اذ لا كان كلامه
تعالى اذ لا امتناع قياس الحوادث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن
الكلام لازليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قايما بذاته تعالى
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغير
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف لازليا وقد اختلفت العلماء في الكلام
فقال المتأخر ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة على المعاني المتصورة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى
كونه متمكلا انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن المطلق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايها المخلق بمعنى الافتقار وجوزوا الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى باشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتل البقار حتى ان ما خلق برقمه في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانا القران ما قرره القارئ خلقه البار
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة ومذهب الجبالي الى انه من جنس

والكلام اللفظي فيه تيجر التكليف فكيف يصح تعريضهم بان النفس مدلول اللفظي
 قيل في حاشية شرح المختصر ليرزا جان في رد استدلال الذاهبين الى ان
 المعدوم ليس بكلف السفسه والعبث من صفات كاه فعال والكلام ^{النفس}
 عنه هم امي عند الاشاعرة من قبيل الصفات امي الذاتية لا من صفات
 الالفعال فلا يتصف الكلام النفس بهما امي بالسفسه والعبث اقول في جواب
 هذا الرد ان لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفسه والعبث بل بعض الصفات
 ايضا تتصف بهما كيف وكاهر طلب امي طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما امي بالسفسه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله ^{الكلام}
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر
 مرجع البواقي اليه لان الامر بالشئ اخبارا مستحقا فاعلمه الثواب وتاركه العقاب
 والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفات في شرح المقاصد قال
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد لبشر وط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار نقله
 الامام في المحصول والمختب منها عن بعض الاصحاب فخرم به صاحب السجل
 فتبعه البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في المكتبة ^{الدين}
 في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة
 السابقة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول
 هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر المتطرق اليه التصديق والامر
 لا ينطرق اليه ذلك اشاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه به ^{سفسه} وغير

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام
 انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب المتعلق
 الحادث فالكلام ليس بحسب هذه الاقسام بل هو معرض لها بحسب المتعلق
 ويجوز خلوه اى خلوه الكلام عنه اى عن المتعلق ولا يجعل المتعلق من حقيقته
 اقول في رد هذا الجواب بانه لا يدفع الابدان لان ان نقرر الابدان ولو بوجه آخر
 باننا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لاشك انها اقسام للكلام
 والكلام مقسم لها ووجوده المقسم بدون وجود قسمه ما محال وان كان
 التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بغيره
 قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض
 ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فانقول بوجود المقسم بدون
 هذه العوارض سنلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو ك
 وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يتصل لان قسم ما شئ مع عارض من
 العوارض فوجود قسم ما وجود عارض فان القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض
 قول بوجود عارض ما بدون عارض ما فوجود الشئ مع عدمه محال ولزمه
 قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان التقديم هو المشترك
 لا قسم ما هذا الخلف اى خلاف لما فرغ منه من قصر التقديم على المشترك فتلاجه
 لعله إشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على تخوين تقسيم باعتبار العوارض
 وتقسيم بعد عرض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم
 بعد عرض العوارض ظاهر لاسترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثاني

قل ان قول جوده اقول
 كك ان تقول ان التقسيم
 عرض العوارض ولا يخفى
 الفرق بين التقسيم بعد بدو
 وبين اعتبار ما كان
 العرض فيما لا زال قائما
 عدم جواز التقسيم بدون ان
 فيجوز كل ان
 فسيب

٢٤٥
 ان البعض للتقدم في التقسيم
 لا يكون كما لا يقتضيه وجود
 بدون قسم ما قال ١٢
 مستر
 الدار لعمري

تقسيم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التلقيات
الاسمية لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما دام في الازل
قبل ما لا يزال فلا عروض العوارض فلا تقسيم لا قسم حتى يلزم من القول بوجود الشيء المقسم بعد
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم ونقسم وايضا
لا يكمل المعدوم حينئذ اى معين فكانت الاقسام عوارض الكلام لا الزاوية مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام لا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد اجابوا
عنه في اسمية بقوله لعل ابن سبيد لم يفرغه فيدفع عنه لعل ابن سبيد لم يفرغه عدم كون
المعدوم مكلفا فيدفع هذا الرد عن جوابه ورويان هذا فاسد لان (غير ارض) السنف
والعبث انما كان على تجويزه تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجد لاي ايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سبيد انما قال هذا الكلام مستحسنا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سبيد بهذا عاير وعلى ازالة الكلام
لا على تجويزه تكليف المعدوم من لزوم السنف والعبث كما هو الظاهر من شرح الموا
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيره من الكتب الكلامية وقد قرر بعض التراج
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهبه عبد الله بن سبيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى معين وجد الكلام ولم يصير امرا وههنا وغيره من الاقسام مكلفا او لا
للكلام بفصل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاسناد لعل على مذهبه

9

مقدم
انسان الشاعرة
فاحسن

سبحانك يا ذا الجلال والإكرام

کے لئے قابل

الانفاس

استاذ

لَا يَبْجُلُهَا

واما القول في

بسم الله الرحمن الرحيم

بہشتی و احدی

تاریخ اسلام

فانما بان تحصيل العدم مفرغ قدم الكلام باقسامه قدم الكلام باقسامه محال لانه
يلزمه قدم عدم التناسل اي يلزم منه كون الامور الغير المتناسلية قد قبله اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيادة غير المتعلق بعينه وضرورية ان
الاضافة تتغير بتغير المضاف اليه ومتعلقة بعدم غير متناه فاقسام الكلام
غير متناهية باعتبار عدم تناسلها متعلقة بقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير
المتناهية وقدم بعض الامور المتناهية والحال نذرها لبعض العلم لكن قدم
الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
لا تعدو فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد
بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اى فان كلامه تعالى
صفة واحدة اذلية لا تعدو فيه بالذات كالعلم والقدر فان كل واحد من العلم
والقدر صفة واحدة لا تستعد الا لتعلقها بهذا الكلام صفة واحدة لا تستعد الا
لتعلقها وانقسامه اى انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما
لا فدايه كالامر المتعلق بزيادة والامر المتعلق بغيره بحسب التعلقات لا باختلا
الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالستد وجبها ايضا اعتباري وقدم الامور
الغير المتناهية الاعتبارية ليس بها بل فانه انما يستلزم وجود الامر الغير المتناهية
الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناسل في الامور الاعتبارية ليس بها بل
فى هذا صمدية الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذى يستلزم
شرائط وجوبه وانما قبله لان الفعل الممكن اذ لم يتم شرائط وجوبه بل
محقق التكليف به اذ لا يتصور التحيف بدون الوجوب اذا علم الامر

14

المذنب

بدون
نمونه

الحمد لله

الأمر بالشفقة
ولا يضره

عن ابن عباس رضي الله عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم

ان الزنا في

مفتی محمد رفیع

بسم الله الرحمن الرحيم

عقود القديسة كاتا
عقود القديسة كاتا

٢٢٢
تقوله كاعلم والقدره في تشييع
بالقدره اياها الى جواب ما قالوا ان
كلامه قديما لا يستلزم سببه الى جميع المخلوقات
كما هو ما كان كسب اليه بالحق بالشرع
معنى كل فضل ان لا حرمه من غير مصلحتهم
تفقد امره ودينه في كل مصلحتهم
ان الشئ الصالح لا يكون للقدره في جميع
بعض دون بعض كقدره للقدره في جميع
في الوقت ١٢ من قدره القدره كما
تقوله شرار الله وحمده
الوقت

انتفاء شرط وقوعه أي وقوع ذلك الفعل من المكلف بل انتفاء شرط
وجوبه فإن الأمر أو علم انتفاء شرط وجوبه لم يحقق التكليف عنده وقت
أي دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء علم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لأن العلم بالانتفاء في غير وقته لا يدخل له في توجب التكليف وعدمه كما مر من قبل
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يلحق التكليف به أي بذلك الفعل أم لا
قال الجوهري ويصح التكليف به خلافا للمعتزلة وكأما مر أي إمام الحرمين في
الراجح السبكي في جميع الجوامع وقد استبعد الإمام الرازي هذا الخلاف لأن الأمر
وفي صورة الجهل من الأمر عن انتفاء شرط وقوعه كما مر السيد عبده بنحسب أنه
ثوب خدا جابدا عن إتمام حياته إلى غدا فيصح التكليف به اتفاقا كما مضى عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جميع الجوامع وابن البهام في التحرير وغيرهم غير
قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم علم أن ما ذكر سنن أبيه ابن جليل
الأمر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع التكليف اتفاقا مبني إما على جعل المسئلة
لأمر السيد مثلا لعبده أو على المراد أن جهل الأمر بانتفاء الشرط لا يبيح صحة التكليف
بالفعل الشرط وأن كان هذا الجهل من جهة أن الأمر هو الله سبحانه غير متصور
كما يقال كما قال ابن البهام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
استثناء التكليف بالاحمال أن الأجسام منعقدة على صحة التكليف بما
علم الله أنه لا يقع من المكلف ومعلوم أن كل ما لا يقع من المكلف فبأن
شرط من شروطه من أداة قدسية كإرادة الله تعالى أو أداة حادثية
كإرادة العبد وأشار به إلى الخلاف المشهور بين الأشاعرة والمعتزلة من أن

٢٤٨
 سكتت على ما كانت عليه
 لا بد من ان يتاخر من التفتت
 في وجوده في غير ما
 ما كان ايمان في
 في الشكر و في
 الامام و في
 الامل عليه في
 في قوله لا اله الا الله
 في قوله لا اله الا الله
 في قوله لا اله الا الله

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القدسية او ارادة العبد كما وثق كذا قال الفاضل
 ميرزا خان في حاشيته شرح المختصر وذكر الابهري في حاشيته شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القدسية وهي ارادة الله
 الله تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة السخاثة وهي ارادة العبد والالم
 اختياريا وعند المخترعة ليس مشروطا بالارادة القدسية لانهم قالوا وقوع
 الطاعات من العاصي مراد الله تعالى منع انتفاء وقوع المعاصي منه ليس
 مراد الله تعالى مع حقيقة التنبه وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لاختلاف
 في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله
 او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قدسية كانت او حاثة على اختلاف القولين فيجب
 والله تعالى عالم بكل شيء فعالم بانتفاء الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة
 التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبتت الاجماع على صحة التكليف بما علم
 انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين

ههنا مناقضته لما نقلوا ههناك من الاتفاق كما نقول ذلك الاجماع
 بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
 المحققين يعني القاضي عندنا نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر
 والاجماع منعته على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
 اى التكليف المذكور مممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي
 لا على الوقوع والالم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به
 بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكان صحته قبل
 وامكان ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعد وكلام القوم فان الاستدلال
 صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاق
 والتشاور انى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول القاضى محمد والاجماع
 على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والشايع ان ضميره فى قوله وان كان
 قوم انه ممتنع لغيره اشبه راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ
 المصنف ارجاع ضميره الى التكليف والحق فى دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقي السبكي فى شرح المنهاج
 من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الى ذهنه على إطلاق
 التكليف كالحياة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما يتبادر الى
 كخلق علم الله بان زيد الايوس فان انتفاء هذا المعلق شرط فى وجوده
 لكن السامع ليقضه باسكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
 الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على هذا منسب
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى
 شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

بما علم الأمر انتفاء شرطه لزم أن لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لأن ما عدم
 مشي طه اى اصح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح
 غير ممكن لأن وجود الشرط بدون الشرط محال واللازم منتفاه اذ لا يمكن
 تفترط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العا
 اى الامكان الذى الذى هو شرط التكليف ان يكون حائتاً في فعله عادة عند
 وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع
 شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والتأني
 عنده بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى وليس
 الامر على ما زعم العلامة قطب الدين بشير لزمى في شرح المختصر من انه الامكان
 الذى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر بان عنوان الامكان
 في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا سلم انتفاء اللازم اذ الامكان
 الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا سلم الملازمة لان
 عدم الشرط بالفعل لا ينافى الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
 الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى كذا محتاج
 لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
 بجعل كذا بعد من الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
 وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعمله الامر فان عدم اسكان الفعل الذى
 عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالياً بعدم شرطه
 كما في امر الله تعالى او جاكما في الشاهد مثل امر السيد عماد من غير تأثير

الامر اوجبه في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والا متشاع فافهم اهل العلم
 تابع للمعالم ان كان المعلوم مكانا يتحقق العلم بامكانه وان كان ممتنا يتحقق
 العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ
 عدم الشرط يمتنع وجوب الشرط بل يجب عدمه صيب عدم الشرط فيعلم ان الامر
 التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صرح اتفاقا فتتضمن
 الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال
 على نهيه ثانياً بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه
 صح التكليف به مع علم المأمور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة
 التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
 في الواقع وعدم حصوله مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
 ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصح مانعاً اذ لو كان مانعاً في صورة علم الامر
 بامتناعه في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس مانعاً عنكم فلا يكون
 مانعاً في صورة علم المأمور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم الامر
 بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء
 شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان المانع من
 التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم حصول
 الفعل بهنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط
 وهو الانتفاء بخلات ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه بالفعل بوجود الشرط
 بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعاً وعاصياً بالحرم على الفعل

قل لا زاد دخل للعلم
 اقول كذا ان تقول ان العلم
 وان لم يكن له فائدة
 في الامكان الشرطي
 كانت له فائدة اذا علم
 وقوعه لصح التكليف
 واذا علم عدم وقوعه
 لم يمتنع بخلات ما اذا جهل
 فانه لما حصل الامران
 عند الامر لا يمنع الطلب
 بل يمتنع من فعله في
 الجملة بقدر ما في
 الامور

لا تتركوا الصلاة على الناس حتى يسمعوا
 صوتهم في الصلاة
 لا تتركوا الصلاة على الناس حتى يسمعوا
 صوتهم في الصلاة
 لا تتركوا الصلاة على الناس حتى يسمعوا
 صوتهم في الصلاة

ان يسمعوا او يرون
 ان يسمعوا او يرون
 ان يسمعوا او يرون
 ان يسمعوا او يرون
 ان يسمعوا او يرون

والترك والبشر والكرهات لم يحصل الا ابتلاء وما يكمل عدم التكليف في صورة علم
 الامور بانتفاء الشرط كما انتفاء الفاشلة اي فائده التكليف **مسئلة**
 اسلام الصبي الما قبل حجب وان لم يكن مكفاه لكون العقل الكامل مستقرا
 في التكليف وكون حصل العقل كافيا في الصحة **بدا** ليل اسلامه على رضى الله
 عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم على وهو ابن ثمان سنين
 والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس
 روى النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشر سنين
 وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نفس على انه اسلم وله اقل من
 عشر سنين بل نفس على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا
 فقهنا هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث
 البعث الى بدر خمس عشرة فعلم فيه تجوزا بالقاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق
 قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك قد اخرج
 البخاري عن عفيف بن عمرو ان العباسي قال له في اول البعث لم يوافق محمد على
 دينه الا امرته خديجة وهذا الفداء على بن ابي طالب قال عفيف فزادهم تصلي
 فودعوا اني اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني بن النعمان
 وقد يقال تسميه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فسلم وكلاهما
 في تسميته في احكام الدنيا والآخرة حتى لا تترك اقراره الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
 انه صلى الله عليه وسلم صح في حق بدء الاحكام بل في العبادات فانها كان يصلي
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم سمعت

انه صلى الله عليه وسلم
 انه صلى الله عليه وسلم
 انه صلى الله عليه وسلم
 انه صلى الله عليه وسلم
 انه صلى الله عليه وسلم

اسلامه امكن ان يتصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
 الشرح على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرناه الوجه انتهى قلت ولتأمل ان قبول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولأنه في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
 ونحوها اخرى ومن ثم حكمه باسلامه كافر صلي الى قبلتنا في جماعتنا حتى يخرج من عتبة
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 فنقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بأنه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في حجب عاقل بناظر
 في مدنية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم ان يخصم على وجه لا يتبين
 في معرفة بهته والبداهة كما في التقرير يشرح التحرير قال فخذ الاسلام بالبرهان
 والقاضي ابو زيد وشمس الائمة اخلوا في وموافقهم بتبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اى على الصبي لسببته حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهبة الربانية
 تعالى النفس وجوب بيان ان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحة بكون المومنين بالالفهم بل
 ما سببه اذا لم يحل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لا لزوم
 اوار الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
 لا وجوب الادعاء اى ثبتت وجوب اوار الايمان عليه لان وجوب اوار
 بالخطاب والصلبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطه بكمال العقل
 واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
 على الصبي بحج العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول استاذ
 الاستاذ البدوي فليثبت عجايبه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صفة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التخليف ^{في نفس} في
 الوجوب الذي قال في حق الاسلام بثبوته على الصبي العاقل بهربنا جاذبا ^{لنفسه} الاسلام
 الصبي عاقلا وقع اسلامه قرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
 بن على مشروعيته كصحة حد السارق اذ اصابه المسافر في رمضان
 وقع الصوم منه فربما شتم هو في نفسه غير متوسع الى فرض ونقل بل لا يحتمل ^{نقل}
 اصلا فلا يجب على الصبي العاقل تحصيل يداك تجديده اسلامه حال كونه بالغاً
 كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديده صومه في الحضر وبذلك تجب الزكاة
 بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتجديد الزكاة من المكلف ^{بها} تجديده
 وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوب
 قبل وجوب دائم يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب لغير قبل
 الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام على كما عرفت ^{فان}
 يعيد عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط ^{لنفسه} بعد
 بعذر النوم والاعذار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
 بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امررة الصبي ^{بها}
 باياه بعد ما عرضته القاضي عليه لفرق بينهما كما ذكره الفتاوى في التزوج ونقاه
 اى حصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس ^{بها} الا كتمته السبر خسر كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير ومما حجب الكسب وغيره يقال لا وجوب على الصبي
 ما لم يبلغ وان غفل لحد حكمة اى حكم اصيل الوجوب وهو اى حكم
 اصيل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشئ بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحلها قائما لكن لو ادعى الايمان بالاقرار مع التقديم وقع
 الايمان المبدئي فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و
 الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب ^{باعتباره}
 الاداء كما قد مرناه من صنوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يحجب ^{عليه}
 فانه يصير له موبدا للفرص وان لم يكن وجوبها ثابتا في حق قبل الاداء وذكر
 ابن امير الحاج في التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظرا لانا
 لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
 ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالكلف الا ترى الى
 ان ابن تم والمغنى عليه يجب عليهما التقفار فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
 للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم ينتفك الوجوب
 ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
 يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه
 حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الوجوب يعني اذا اداء يقع مستقلا
 للواجب وانما عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة في الصبي العاقل ^{من حيث}
 اصل الوجوب لوجود مقتضى وعدم المنع ولهذا قال ابن الهائم في التحرير والاداء

مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لا
 الفهم يستلزم اشتراط العقل الذي به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكم وخبر
 لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فالقول ان الحنفية

كلفه الاسلام وحده الشرعية واهن الهام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
 لنور في بدن الاوحى يعني به طريق مبتدريه من حيث ينتهي اليه ورك المحسوس
 فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى وغو حيل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتمثل من الضروريات الى النظريات فتقوم
 نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يعني اى يعبر فاضوئها
 اى بذلك النور طريق مبتدريه اى بذلك الطريق والمراو به لا تفكر وترتيب
 المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضمارها صيرورتها بحيث يبتدئ القلب
 اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها ثم صلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي
 متعلق بابتدريه والتضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه او ادراك
 المحسوس فيبتدئ اى يلجئ المطلوب للقلب اى الروح المسببة بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 الله تعالى والهامة لا بتأثير النفس وتوليد با فان الافكار معداة للنفس
 فيضمان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ذلك
 اى العقل متفاوت في افراد وان من بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
 من الآثار ولا ينافى التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله عز وجل
 ان ينافى بقدر معتد به فان يسيط التكليف بالبلوغ اى بلوغ الاوحى حال
 كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها جهاد
 ويعرف كونه عاقلا بالصادرة عنه من الاقوال والافعال فان كانت على حال
 كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالمكلف اذا شغل عليه

اى على البلوغ عاقلا وجوا واعد ما قال البيهقي في السنن الصغرى نحو
 في المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الطهارة وقبلها
 اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان
 عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في
 قول البيهقي لم يأت في الصحيح ان جابرا وابن عمر رضيا الله عنهما
 عرفنا على رسول الله صلعم يوم احدى يهود بن خمس عشرة سنة فلم يقبلها وحر
 عليه صلعم يوم الخندق وبها ابن خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها ويدا
 دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليها يوم احدثت اناطة الاحكام
 قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا
 في بعض الشروح وقال ركبت الاله ابادى بها بيان واقع انتهى واذا ثبت
 اناطتها بالبلوغ فلا يجب ادعاء شئ على المصنف ولو عاقلا بها هو مختار
 في حق الاسلام في اصوله والقاضي الامام ابى زيد في التقويم وهو الصحيح لا سيما
 على الجنب مخالف لظاهر النص كما سيأتي وظاهر الرواية ايضا كذا في الكشف

خلافا لابى منصور الماتريزى وكثير من مشايخ العراق من الخفئية والمقتضى
 في وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقاب
 اى عقاب العاقل بتركه اى ترك الايمان بساواة المصنف للعاقل
 البائن في كمال العقل وانا عذر في اعمال الجوارح لضعف البينة بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب بخلاف
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

خلافا لابى منصور
 آية عليه السلام
 من مشايخ
 العراق من
 الخفئية كذا
 في الكشف
 ص ٢٨٩

ان العبد لو جدد لا فاعاله كذا في التقدير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال
 فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان
 وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيطهر التفاوت في عمل الاركان
 لا في عمل القلب انتهى وايضا فيه قلبت وبهذا القول موافق لقول الفرق
 الاول يعني المتعزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا
 وهو لا يتقوون الحرج بمولد الله تعالى والعقل معرف كاختطابا انتهى وذكر
 الامام نور الدين في الكافية ان وجوب الايمان بالعقل ضروري عن ايجينية
 رحمه الله وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ايجينية انه قال
 لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
 نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة ونهلافا
 للقاضي ابي زيد الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التوقيف بوجود
 جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اى على الصبي العاقل
 الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدن والدليل لنا اولا قوله
 صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن الناسم حتى
 يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتمل اى يبلغ وعن المجنون
 حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال
 النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون رفع
 بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم وحجيب عنه بحمل الحديث

على الشرائع وكون الايمان كما قال الفراقيون وللقاضي ابى زيد ^{القول}
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء لعجز النوم فلو دل
رفع القلم على نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يحجب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجمته مع انه يعرض
السلام ولا يضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعدرض الاسلام
عليه اى على الصبي بعد اسلامه وجمته لصحته اى لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضرر به اى
ضرب الصبي بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا بالصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليهما قال المرتضى حسن صحيح وصحة ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم قاضيا
ليتحقق باخلاق المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في المستقبل
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فمنه صلى الله عليه
وآله وسلم تضرب الدابة على النار ولا تضرب على العشار واد ابن عدى
في الكامل الا انه ذكر انه من منكر عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير
تطبيقا اى للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل ان ثانيا عدم
القساخ كحاج المراهقة اى التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت اى مدة البلوغ وهي سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين البرين مسلمين تحتها وح مسلم لعدم وصفه

قوله اصل
الوجوب أي
وجوب الاداء
بل يحتمل ان يكون
الاداء سقط
بعد الصبي ١٢
منه

٢٩٢

قوله كان
على
الآتي من العبادات
والصوم من العبادات
١٢

الايمان يعني بعدم بيان المرافقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان
فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفا بالايمان
لبات من وجها بخلاف البالغه فانها اذا استوصفت بالايمان فالتقيد
على وصفه ينسخ كالحا قول وفيه أي هذا الدليل انه أي عدم الفسخ
نكاح المرافقة بعدم وصفه لا يبطل منه سبب القاضى ابى زيدا لانه لا يدل
على نفى أصل الوجوب أي وجوب الايمان عن المرافقة العاقلة فمحتمل
ان يثبت أصل وجوب الايمان عليها وسقط ادار الايمان عنها بعد الصبي
فعدم الفسخ نكاح المرافقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب ادار
الايمان عليها لعدم أصل الوجوب عليها واجبة لنا على القاضى ابى زيدا
خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه أي على الصبي العاقل
ثم سقط الوجوب بعد ثبوته لعدم الصبي دفعا للمخرج اذا تفرج
عليه الخشاب بالاداء في حال الصبي والقضاء مستلزم للمخرج البين لكان
الصبي الاتى بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات
موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر والاداء
وهو كون الصبي الاتى به موديا للواجب باطل اتفاقا اذا الكل متفقون
على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافله وحيث لم يقع المودى
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلا ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية احق بين قوله لو كان واجبا
عليه ثم سقط الوجوب دفعا للمخرج وبين قوله لكان الاتى موديا للواجب

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الصلاة
 عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الرباعية لا يكون
 مبررا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي
 وخصه اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الرباعية عن المسافر لعدم
 الاثمة للصبي في ثبوت حقوق الله تعالى بكالاتفاق وفي رخصته الاسقاط
 يكون الاثمة في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياثم قلنا به فانه
 دقيق وقيل إشارة الى ان عدم الاثمة لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
 ثابته في كل ما هو رخصة اسقاط كالسافر اذا أدى اربعاً فانه لا ياثم باءدا
 الركعتين الاخيرتين بل يكون منسباً يا جمع بين النفل والفرض في تحريمه
 وكذا اجاب عن اخف اذا دخل المسار داخل اخف وعسل الرجلين لا يكون
 اثماً نعم عدم اوار الواجب لا يلزم كل رخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه
 الاصلية اهلية الانسان للشئ صلاحية لصدر ذلك
 الشئ وطبقة منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق
 المشروعة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحية لصدر الفعل منه على وجه
 يتنبه به شرعاً اهلية الاداء نوعان كاملة يكال العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقلاً بالغاً قليلاً كاداء عليه عند هذه الالبية وقاصرة لقصور
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احمداً هماً اي احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصرة والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه لشبه كلام المعتزلة وبعضه
 يشبه كلام المجاهدين فغفله قاصر والحال بذكره كالمبالغة والثابت معاً
 أي مع الالهيّة الناصرة صحة الكلام بحيث لو أدى الفعل صح إداره لا وجوب
 الاداء والمقتضيل في الصبي ان ما يكون مع الالهيّة القاصرة مستترة لا
 اما حق الله وهو أي حق الله ثلثة حسن محض أي لا يحتل حسنة القبح
 بان سقط حسنه ويعبر فيه غير مشروع بوجهه وبقبح محض أي لا يحتل قبحه
 احسن بان ليقط قبحه ويعبر حسنا مشروعا بوجهه وبين بين أي متردد بين
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة فانه
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائره بينهما أي بين النفع والضرر بحيث يكون دائماً
 بوجه وضار بوجه آخر والاول أي ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يستعمل
 القبح كالايمان لا يسقط حسنة أي حسن الايمان وفيه أي الحق الايمان
 نفع محض للعبد لا أنه أي الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادته ودار الدنيا فلان العبد يعبر بالايمان معصوم الدم
 ومحمولاً عن الجزية ومغزرا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه
 يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان
 نفع محض فيصح الايمان منه أي من الصبي لكون الايمان نفعا محضاً
 لا يشوبه ضرر والهيّة للصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان
 وجد من الصبي حقيقة فكذلك كما تخلف الوجود الحكمي عن الوجود الحقيقي انما يكون

للحج عنه بالشرع والنجس أي المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه من
 الشرع لم يوجد له حسن الايمان حسنا لا يحتل ان يكون نبيها بحال ولو كان
 محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محصا لا يشوبه ضرر و
 لا يليق بهذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
 من اناس سعادة الدارين ولما كان يريد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف
 يكون فيه نفق محض منع قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المحجوسة ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا نفق نكاح زوجته
 اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبي المؤمن من مورثة الكافر

وقد قلنا النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المحجوسة لكفره القريب
 أي قريبا للصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة أي قربة الصبي
 وبهذا في قوله النكاح لا يستثنى من الصبي فيها مضافان اليها لا اليه لان الاسلام شرع
 عاصم للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر في الايمان باننا لانسلم
 ان هذين الضررين اللذين لهما للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل بقربا قريبا
 و زوجته كافرين فانها لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من
 الميراث ولم يفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الضررين
 حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشيء الموجب بثبوت
 ذلك الشيء صحة حكم وضع الشيء لذلك الحكم لا حكم يلزم الشيء من حيث
 انه من ثمراته تبعا لا قصدا و وضع الايمان ليس حرمان الميراث والفرقة

قوله فذو البتة ان
 وضع الايمان باو
 ويتحقق به الخاف
 من ارباب الشدة
 يترتب عليها
 بشا لوجوده ١٢
 منه لم يحرم
 ٢٩٤

بين الزوجة ومينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بالهنا
 ثرائه ولوازمه التابعة لوجوده بل ومنعه سعادة الدارين فهو اى
 من حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبعية اى تبعاً
 لوجوده لا قصد اليه ليعنى لزمه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانه من
 لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصد اليه وكه من شى
 ثبت تبعاً له فضلاً ولا يعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع
 محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثة المسلم فلم يكن لزم
 محصوراً في حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
 قبله فيقارض النفع والضرر ويتساوتان فيبقى الاسلام في نفسه
 محضاً وصادراً كقبول هبة القديب من الصبي يصح مع ترتب
 العتق اى عتق القريب على قبول اليه ليعنى اذا كان قريباً للصبي فهو من
 محرم من الصبي عبد الشخص فهو سبب هذا الشخص ذلك القريب للصبي
 فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقاً
 على الصبي وعتق القريب على الصبي من محض للصبي لزم الهبة وقبولها
 لوجوده لا ان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو ملكية القريب بالبيع والثاني
 اى ما هو حق الله تعالى وقبح لا يحتمل قبحه احسن كالكسوف انه قبح من
 كل شخص في كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كونه الزنا
 حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار

محض لا يشوبه منقعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده وطلاق
 امرئته وبنه ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذلك لا يقتل
 ولو صححت ردة لوجب قتله بعد البلوغ وعليه امي على عدم صحة
 الكفر من الصبي الشافعي وابو يوسف آخر وفي المبسوط وهو قول
 عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة
 استحسانا عنه فاما امي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام
 الاخذة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين
 ابي يوسف والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول
 الفقه والحنان المطلق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي
 والشافعي في احكام الآخرة الجنا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
 الشكر حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف العقل والنص كذا في
 كشف البرزخي وذكر في اصول فخر الاسلام وشرحه والتتبع متن الشيخ
 وشرحه التلويح والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل
 في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل
 عنه وجعل مؤمنا لصار الجاهل بالله تعالى علم به لان الكفر جهل بالله تعالى
 وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجاهل لا يجعل علم في حق العباد فكيف في
 حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر
 ودخول الجنة مع الكفر من يعتبر اداره بعقله وصحة دركه حاله مردية شرع
 ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يتجمل المشقة

قول القائل فان
 الكل يتفقون
 على ان العباد
 لا ياتون بها
 الصبي العاقل
 فائدة ٢٠
 رحمه الله
 رحمه الله

بجاء لشخص فيستقوى فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعده شيء
لان مذهبنا على ما نقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة لمنهم المصنف على وجه
الايقني في معرفة شبهة لا يسمع وبهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير
مع صاحب الكشف البرزوي وجواب الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم برودة لثقتها منه وكونها محطورة لا لكونها مستروعة لانها
لا تحتل أن يكون مشروعة بحال ولا تحتل من الصبي العاقل كاليان وبشبه المحط في حقها
لا يحتمل ان لا تكون محطورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الأشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يتبع ثبوتها بعد الوجوه حقيقة
للمعجز شرعا قال البالغ مجبور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ
ابو الفضل الكرماني انما حكمنا برودة الحكم باسلامه لان الاسلام
ما يوجد من العبد من اختياره وذلك مستصوب الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امره انه اي امرأة الصبي المسلم
ويجده الصبي الميراث من مورثة المسلم بالردة تبعاً للحكم بصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقها اذ هو خير جائز فلم يلزم
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه لو اسقطه لزم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعاً لابويه بان ارتداد او تحارب بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يتبع ثبوتها بسطة لزومها كذا في كشف البرزوي
والتقرير شرح التقرير في كل كان يروى على ايجافته ومحمد ربه الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانها حكم بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
 ووقوع الفقرة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه
 وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندها بل قيد
 وجس لانه اى القتل المرتد ليس بجرح الاخذ بل قتل المرتد بالحكمة
 لاهل الاسلام ولهذا الاثبت القتل في حق النساء وكذلك في حق اصحاب الاعذار
 كالزمنى والعميان في رواية وهو اى الصبي ليس من اهلها
 اى اهل الحرمة لضعف البينة فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة
 لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يثبت على
 الاولية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند سارة الادب
 مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وخير
 على الكفر على ما عرف لان الضرب عند سارة الادب ما وجب عليه بائنة في المستقبل
 بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي كما استرقاقه ليس بطريق
 الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح خير معدوم محل للتمسك كالتصديق ودراسه
 اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامته يكون بطريق
 الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصفة
 بالمرض والحيوة بالموت والفقار بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
 العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمة الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد كما هو
 جراب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق
 معنى المجارية بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي
 حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره دة
 عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فامرته
 هذا الخلاف المشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون
 مستقطلة له اذا اُخذ ودنر بالمشبهات الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ
 او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحة ردة اهل ارضه وليس من
 منوريتها استحقا قتلها كالمروءة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها الانسان
 لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق لله تعالى متردد
 بين احسن والفتح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية
 كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في
 وقت كالأوقات العينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
 استوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام المشرق في حق
 الصوم وحكم هذه انها تقضى مباشرة اى مباشرة الصبي بها للثواب
 اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتناء اى اعتناء اهلها بعد البلوغ
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
 على الصبي بالشروع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها
 وانما حيا حتى لو افسد ما عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشرع
 قضاء ما كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي

١٣٠

في حق الصبي
 في حق البالغ
 في حق الصغير
 في حق المميز
 في حق المجنون
 في حق العبد
 في حق الحر
 في حق المسلم
 في حق الكافر
 في حق النكاح
 في حق الطلاق
 في حق الميراث
 في حق الوصية
 في حق الزكاة
 في حق الجهاد
 في حق السلم

من جهة وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على نحو
 انها عليه ثم نسين انها ليست علة ليصح منه الاتمام مع فوات صفة الزوم
 حتى اذا انسه لا يلزم عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك
 كما يلزم على الصبي جواز ~~خطو~~ الحرامه اى احرام الصبي اذا ارتكب
 خطو احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتى لما هو مخطور ومنوع
 موجب للتجاية جزاء هذه التجاية لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك يستثنى على
 الابلية الكاملة بخلاف ما كانه ما ليك من العبادات كالزكاة فانه
 لا يصح منه اى من الصبي او امره لان فيه اى في اداره ضرراً
 بالصبي في الحاجل باعتبار نقصه بان ماله فيشترى ذلك على الابلية الكاملة على
 على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعباد وهو نفع محض كقبول الهبة
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل
 والضرر فيه منتفئ تصح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى
 من الصبي لان التصححة ممكنة على جزء الابلية القاصرة اذا ابلية القاصرة كافية لادارته ونفع
 محض بلا اذن وليه اى ولي الصبي لانه اى القسم الرابع نفع محض
 والولى انا جليل وليا لان لا يتضرر بالعمومات فتخص الحاجة الى الاذن فيما
 يحتاج المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل السخيل
 من العبد المحجور بان خالف امره على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح
 لان حجره عما فيه ضرر او لزم ضرره وبذلك نفع محض في حقه فلا يتوقف على
 اذنه ولا يظهر الحجر فيه ولذلك اى لصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

بغير اذن الولي تجيب اجرة الصبي المحجور اى الممنوع عن التصرف غير
 المأذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعن مع جلاله العتد
 اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة
 متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملك الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي
 ولهذا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي
 وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ودوجب الاجرة
 باعتبارها فاذا لم يجد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد
 ينخفض منقذه بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم
 لم يجب له الاجر والنسب لا يكون محجورا عما يتخضع منقذه لقبول الهبة والصدقة
 لان المحجور له فحق الضرر فبقا للضرر فيه بوجه لا حجر كذا فى كشف البردوى وفى التحرير
 والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى لطلان عقده بغير اذن وليه
 لحقه اى الصبي وسواء ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر
 والنفع فلا يملك بدون اذن الولي فاذا عمل تلقى الاجر نفعاً محضاً وهو غير محجور
 فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط اسلامه اذا كان الصبي المحجور من العمل
 حراً حتى لو ملك فى العمل لا اجر يقدر باقام من العمل ان المحر لا يملك بالضمان اقلما
 العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى له العبد
 الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فان هلك العبد
 فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة
 العبد من يوم الغضب لانه غاصب له حين استلمه بغير اذن مولاه فيملك بالضم

من حيث وجب عليه الضمان كالأجير اى لا يجب على المستاجر الاجر لان
 والاجر لا يتحقق وانما اوجبه الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان لنفع له
 من لزوم الاجر بخلاف الصبي المحرق انه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما قام
 من العمل لان المحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذا اذا
 قاتل الصبي بغير اذن ووليه لاشئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
 اهله عند اذن ولديه فيكون حاله حال المحر في المستامن ان قاتل باذن الامام
 استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالرأى المصلحة والضمان
 واستحق المجتمعتين اى ما دون السهم من العينة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحق
 الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما ما دون فيه من
 المولى مع عدم مرجو ان يشهد القتل اى حضور الصبي للقتال وما دون الاذلة
 اى اذن ولديه بالاجتماع وذكر في الاسلام في اصوله اقره صاحب الكشاف
 ما حاصله انه يجزى ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحساناً قول محمد لان عند
 امان الصبي المجبور صحيح وذلك لا يصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية
 القتال كان استحقاق الرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد ارحمه الله
 لم يذكر هذه السئلة الا في السيرة الكبرية واكثر تفرعاته مبنى على اصله كتفرعات
 الزبادية فاما عند ايجبة وابي يوسف فلا يستحق شيئاً لان امان الصبي المجبور
 ليس صحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يجزى له شهيد القتال
 بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئاً بالقتال كما حررني اذا قاتل والاصح
 ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المجور عن القتال لرفع الضرر وقد انقلب نفعاً

قد ذكرنا في
 الرضخ اى
 ما دون السهم
 من العينة
 مستحب
 رحمه الله
 تعالى
 محمد بن
 محمد بن
 محمد بن
 محمد بن

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق وأشار الى ضعف هذا الاحتمال ^{البرهان}
 في التحرير حيث قال وقيل هو قول تحريمه ^{تابع} ابن امير الحاج صاحب الكشف في
 ان استحقاق الرنخ قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل
 لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد القلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر
 من الاستحقاق انتهى والخامس اى ما هو حق للعبدة وهو ضرر محض كالطلاق
 ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازاله ملك
 النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك نفسه
 الخامس ولو باذنه وليه حتى لو طلق الصبي امرته باذن الولي بالطلاق لا يقع
 الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غير اى غير الصبي
 كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اشبات
 الولاية فيها هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم مشعته
 الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق
 الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس القامه السرخسي في اصول الفقه زعم بعض
 مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان
 امرته اى امرته الصبي لا يكون حلالا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم
 وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا شك
 النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واشبات
 اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يسلط
 ملكا النكاح فيبطل ان لا يصح النكاح لكن ربنا نشار من الزوجه مضرة عظيمة

سم . سم

فحينئذ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اى الى ايقاع الطلاق جهته
لرفع الضرر كذلك الايقاع صحيحاً من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انما لو اشتمل ملك الطلاق في حقه كان خائفاً عن حكمه وهو ولاية الايقاع على الخالي
عن حكم غير مستحب شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا حكمنا
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فالى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا امرت وقوت
الفرقة بينهما وبين امرته وكان طلاقاً في قول محمد واذا وجدته امرته مجبواً
فما صنعت في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض المشايخ كذا في الكشف
والتقريب وايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينهما وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار البع مطلقاً
لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موثقاً وبهذا الضمان لا يجب الا
باعتناق فيكفى بالابلية القاصرة دون جعله معتقاً للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرضا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا جعل
ثابتاً لان الاكتفاء بالابلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضى مال الصبي ضرر محض لانه
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا يقع فيه نهوض القسم
الخاص ولا يملك القسم الخاص على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضى الاقراض
على الصبي مع ان القاضى يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضى ماله
اى مال الصبي من المثل اى الغنى لانه اى اقراض القاضى حفظاً وصيانة

هذا هو
فكره كان صحيحاً لا يتبين
فما ذكره من قال لو اشتمل ملك
الطلاق كان خائفاً عن حكمه
ولا يملك الاقراض ولا يجب الا
ولاية الاقراض على الصغير
عن حكم غير مستحب شرعاً كبيع
الحر وطلاق البهيمة وذلك لانا
لا نسلم خلوه عن حكمه اذا حكمنا
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرته وعرض عند الاسلام فالى
فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله تعالى واذا امرت وقوت
الفرقة بينهما وبين امرته
وكان طلاقاً في قول محمد
واذا وجدته امرته مجبواً فما
صنعت في ذلك فرق بينهما
وكان طلاقاً عند بعض المشايخ
كذا في الكشف وايضا في
الكشف واذا كاتب الاب او
الوصي في نصيب الصغير من عبد
مشترك بينهما وبين غيره
واستوفى بدل الكتابة صار
البيع مطلقاً لنصيبه حتى
يضمن قيمة نصيب شريكه
ان كان موثقاً وبهذا الضمان
لا يجب الا باعتناق فيكفى
بالابلية القاصرة دون جعله
معتقاً للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرضا ان الحكم
ثابت في حقه عند الحاجة
فاما بدون الحاجة فلا جعل
ثابتاً لان الاكتفاء بالابلية
القاصرة لتوفير المنفعة على
الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
فيما هو ضرر محض ولما كان
يرد ان اقراض القاضى مال
الصبي ضرر محض لانه قطع
الملك عن العين ببدل في ذمة
المستقرض ولا يقع فيه نهوض
القسم الخاص ولا يملك القسم
الخاص على الصبي غير الصبي
فكيف يملك القاضى الاقراض
على الصبي مع ان القاضى يملكه
على الصبي اجاب عنه بقوله
انما يجوز اقراض القاضى ماله
اى مال الصبي من المثل اى الغنى
لانه اى اقراض القاضى حفظاً
وصيانة

المال الصبي مع قلادة على الألقضاء أي الاستيفاء من المستقرض
 بعلمه من غير حاجة إلى دعوى وبينه فان علم القاضى كاف في الحكم و
 تحصيل المال منه فلا احتيال للجور به عند علم القاضى بخلاف الأقرض من
 غير المولى لا تنفذ القدرة على الاقتضاء في الكشف صحيح الأقرض
 من القاضى وصار به سند وباليد لان الدين الذى على المستقرض بواسطة
 ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب عليها غلظ
 العاوة ويقترضه مالى اليتيم كما في تنبيه النظر والمبدل مامون عن التوى باعتبار
 الملاوة وباعتبار علم القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة إلى دعوى
 وبينه مكان مصوننا عن النافق فوق صيانة العين فان العين يعرضها تلف
 باسباب غير محصورة فصار القرض لمقتضى هذا الشرط وهو ان يكون المقرض
 قادرا على تحصيله بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض لنظر أمن القاضى له
 ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
 انتهى قال مولانا نظام الملّة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
 في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشار الخيانة في
 القضاء يقتضى ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا
 اقراض مال ابنه الصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفاء لان ما يمكن
 من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا في دوابة
 يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من المولى لان الاب يملك التصرف في المال
 والنفس فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فقد ذكر في شرح السجّاح

لثا ضيخان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه يملك عليه
 والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا بأس اذا
 كان ولياً قاضياً على الوفاة وذكر في احكام الصغار نقلاً عن الشافعي انه ليس
 للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسداد من ابي ماسوح
 مترود بين النفع والضرر ومحمّل لهما كالبيع فانه اذا كان راجحاً كان نفعاً اذا
 كان خاسراً كان ضرراً والاحباد قد قاتلوا اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضرراً في حق المستاجر
 وغيرهما من المعاوضات التي يؤخذ فيها العوض كالكنج والكتائب والشرا
 والاخذ بالشفقة والاقرار بالضرر والاستهلاك والربح فيها اى سفي
 هذه الاشياء رقع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولى باجابه
 بين دفع الاحتمال اى احتمال الضرر لان الولى لا يرمى المصلحة الا فيما فيه
 نفع غالباً فالتحقق بما يتحقق نفعاً فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
 اى مع راي الولى لا يذفح الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما
 انجبر القصور اى فتصور راي الصبي بالاذن اى باذن الولى وراى
 كان الصبي الماذون كالبلوغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
 القسم بغير قاضٍ وهو لا يدخل تحت تقويم المقوق حين
 مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع الولى في ولاية
 عنه بخلاف رواه اخرى عنه فان فيها لا يملك لان الولى منهم في الاذن لجزائه
 ان يكون اذنه خادماً منه لا خادماً له ولا كذلك في الاجنبى فيفد بيع الصبي

مثلاً من الجانب يغيب فاحش كما ينفذ بيع غيره من البائعين أو كما ينفذ بيعه
 بعد البلوغ واختار لا ينفذ بيع الصبي من الولي بغيرين فاحش باتفاق الرواية
 وينفذ في روايته وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
 هذا القسم السادس مع الغيب الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غيره الولي قال
 الباقي في وقول أبي حنيفة أصح لأن إقرار الصبي بغير إذن الولي صحيح وإن
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي أن قولهما أي قول
 أبي يوسف ومحمد أظنهما فليقبل كذا في التقرير يشرح التمهيد لأن الأذن
 إنما اعتبر شرعاً ليس من الضرر فلما عقد مع الغيب الفاحش علم أن أذنه
 لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت له آبادي لأن الأذن بالبيع
 راجع إلى الأذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغيب الفاحش طهته

٨٠

مسألة سفر للعصية من البني والابق وقطع طريق ونحوها
 لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرابعة وإقطار الصوم
 عنه نا أي عند أصحنا الحنفية خلافاً للائمة الثلاثة فان سفرنا ^{لعصية}
 عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا أي لأصحابنا الحنفية على كون سفرنا ^{لعصية}
 غير مانع عن الرخصة إلا طلاق أي طلاق نص من الرخص قال الله تعالى
 فمن كان منكم حراً بضاً أو على سفر فعذرة من إمامنا في صحيح مسلم عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
 في الخضاد بركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند أحمد وصحيح ابن جبار
 وصحيح ابن خزيمة وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في السج

على اثنين ثلثة ايام وليا ليس للمسافر والمقيم يوماً ولية فالاية المذكورة
 واحمد شيان المذكوران وغيرهما من المخصوص والية على كون السفر المطلق
 موجبا للرخصة والائنة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
 مانعا عن الرخصة بان الرخصة دعه فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
 معذراً في حقها كالسكوت بجعل معذراً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
 لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
 لكن لا سلمنا ان في سفر المعصية جعل الرخصة سبباً للرخصة لان المعصية
 ليست اتياء اى السفر بل المعصية النية والابق وقطع الطريق والسفر
 منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كما بينا والابق المقيم
 ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المذكور ببلد المعصية حجاً وزيارة للسفر
 والسبب هو السفر وحجاً وزيارة غير مانعة من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية
 كالصلاة في الارض المفضولة فان نفس الصلاة ليست بمعصية بل
 هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
 المعصية كالسكوت بنشر المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعاً فانه حدث
 عن معصية فلا تنال به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والفرض انتفاء
 الاباحة الشرعية كذا في التفسير **مسئلة** المواخاة بالخطاء
 قال الامام اللامع الصواب ما اصاب به المقصود بحكم الشرع والخطار العذر
 عنه وقيل الخطا فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت
 عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطار

قوله قالوا الرخصة نعمة
 قد استجوبوا لغيرها فلو كان السفر
 غير مانع ولا عذر فلا حاش عليه فانه
 رخصة اكل الميتة اذا كان في حاجة من الطعام
 كون السفر مانعاً من الرخصة
 ولا عذر في حاله على ما ذكرنا من ان
 في حقها من غير وجه على ما ذكرنا من ان
 وهو ان الحكم كونه في حالة
 منتهى في راحة في حاله
 قد روي في راحة في حاله
 بالاسس المستند عليه وثانياً من غير
 له الا ان اجابوا عن ذلك ان القياس
 ابتداء به عند تأكل
 منه رحمه الله
 نقاس

نقاس رحمه الله
 منتهى في راحة في حاله
 قد روي في راحة في حاله
 بالاسس المستند عليه وثانياً من غير
 له الا ان اجابوا عن ذلك ان القياس
 ابتداء به عند تأكل
 منه رحمه الله
 نقاس

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلته
 كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد ويدكر ويراد به عند العمد كما
 في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
 ثم قال والخطا ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
 على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البردوى وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطا هو ان يفعل فعلا
 من غير ان يقصده قصد انا كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه
 قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفات
 في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجد قصد
 الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطا ان يقصد به
 غير المحل الذي يقصد به الجناية كما المضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد
 فاصاب آدميا انتهى فان القصد با دخال الماء الفم ليس الى التوجه وبالرمي
 ليس الى الادمى كذا في التقرير جازة عقلا اى لا يالى العقل عن تجويز
 المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا
 للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطا ولا يليق بجناية تعالى
 والدليل لنا اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطا قوله تعالى
 وبما كنا نتواخذنا ان نسيبنا اولخطانا فان البارى تعالى سئل عن عدم
 المواخذة بالخطا رفيه والالم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة
 بالخطا رغبة جائزة عقلا لكانت مستحبة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل ان

عدم وقوعه ضروري فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا في الاستدلال
 على عدم جواز المواقفة بالخطار بان المواقفة بالجناية وهي اى الجناية
 انما يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطار لان الخطا غير قاصد الى الخطار
 فلا جناية في الخطا فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواقفة في الخطار بعد
 التثبت ولا احتياط الواجب الذي ينبغي عنه الخطار لا بنفس الخطار لا
 في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطار جناية
 وقصد ولما كان الخطار مبنيًا عن عدم التثبت الذي هو جناية عند الخطار
 ايضًا جناية فالذنوب كالسوم فكل ان تسأل السوم يؤدى الى الهلاك و
 السخان خطار كذلك تعاطى الذنوب يفضي الى القباب وان لم يكن غريمته
 الا ان فيه اى في الخطار شبهة الصد ه اى عدم الجناية والشبهة وان
 في العقوبات فلا يواخذ بجد حتى لو زنت البية غير امرته فويلها على ظن ابنها
 امرته لا يحبسها بحد ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله
 لا يحبس القصاص دون ضمان المتكلفت خطأ من الاموال بيان
 للمتلفات احترازًا عن النفوس فلو تلف مال انسان خطار بان رمى الى شاة
 او بقرة على انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يحجب الضمان نه ضمان بالاجور
 فعل فيجوز عصمة المحل وكونه خاطيا معذورًا لا ينافي عصمة المحل والدليل على انه
 بدل المحل لاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال انسان يحجب على الكل ضمان احد
 كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كل
 كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطا بان اراد

ان يقول مثلاً استنى فخرى على لسانه انت طائف عند ما اى عند الحقيقة كما
 مروى عن ابي جعفر والابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عند ما انما هو
 فى الحكم والتشاور لا فيما بينه وبين الله تعالى فى امرته كما انض عليه ابن الهيثم
 فى التحرير وفتح القدير وقره ابن امير الحاج فى التقرير خلافاً للشافعية
 رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق الخطأ لان الطلاق يقع فى الكلام
 واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجب القصد فى المحاطى واذا لم يقرب كلاماً
 فكيف يقع طلاقه كما فى الناسم اذا طلق امرته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
 بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعية نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
 على وجود حقيقة لان فى وقتنا الحكم على وجود حقيقة حرج اذا الغفلة عن
 معنى اللفظ كما اى فى صورة الخطأ وعدم القصد اخر حنفى باطلت
 فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافى الحكم به والقصد سبب ظاهر وهو العقل
 والبلوغ فاقيم نميز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد فغا
 لا حرج كما اقيم السفر مقام المشتة فى خص السفر لان العاقل البالغ لا ينفلج لفعل
 غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلاً على القصد بخلاف النوم
 فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم
 مانع عن استعمال العقل فكانت اية القصد معدومة فى الناسم بمقتضى
 حرجت فى ذكره كذا فى التقرير **مسألة** الا كراهة وهو حمل الغير على
 ما يرناه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو على نفسه كذا فى التلويح
 التقرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان لغيره فينتفي به رضاه او فيفسد به اختياره وهو نوعان **مكروه**
 بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفوت النفس والعضو
 ولو اتخذ الانسان رتبة النفس بغيره فلهذا اذا لم يظلب على طمعه نفوسه جبراً
 بل ان ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون الا كراهية اصلها فيفسد الاختيار
 بحيلة مبتدأ الى اختيار آخر لانه لا يعدم اصله او حقيقة المقصد الى امر
 مبرور وبين الوجود والعدم تبرج احد جانبيه على الآخر فان استعمل الفاعل
 في قصده فصيح والافساد ويعدم الرضا كذا في التحرير التبرير وفي
 الاستدراج ومسمى امساك الاختيار ان الانسان مجبور على حب حياته ولو
 يحمله على الاقتناع على ما كره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه استهبة وعجزاً
 اي غير محجوب بغيره اي غير الاكراه بالنفوت النفس والعضو وهو الاكراه
 بغير ما يفوت النفس او العضو كالجنس والضرر وبما ينزل الوجدين الاول
 ان يكون مثلاً لا بغير ما يفوت النفس والعضو وانما ينهها ان يكون مثلاً لا كراهية
 الغير المباح فيكون معناه كاحل على المكروه عليه والاكراه على شيء ما يحسن الضرر
 الذي لا يفضي الى تلف عضو وباطل الاموال وغير ما بانه لو لم يفعل هذا
 الامر المكروه عليه بحسن او يضرب او يتلف ماله او يتعطل به غيره وهذا القسم
 من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لكن المكروه من الصبر على غير ما يفوت
 النفس او العضو والانه يده بحسن نحو ابنته وابنه وامته وزوجه وكل في حق
 منه كاخته واخيه لان القرابة المتبادرة بالحرمة بمنزلة الولادة فالقي من انه ليس
 باكراه ولا يلحقه ضرر فذلك والاستحسان انه اكراه لان محبتهم يلحق به من المحرم

٢
 قوله بالنفوت
 النفس والعضو
 الاستحسان
 ان الاكراه بغيره
 يحل في حق من هم
 اكراهه من غير

س ١٤٨

والهم يلحق بجس نفسه واكثر فلما ان التهديد في حقه بذلك بعد تمام الرضا فكذا
 التهديد بجس احدكم كذا في الكشف والخبر وقرر وقرر وقرر وقرر الشرعية في
 التفتيح والاكراه والنجس عنده اى عند الشافعي سواء انتمى وفي التلويح لان
 في النجس ضرر كالقتل واللعنة تقتضيه رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
 ان يجوز له بعبودية تنال من بدنه لاطاقته له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق
 ما يخوف بها فدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشديداً وقطع العضو
 وتخليد السجن لا اذاب الجاه واطلاق المال ونحو ذلك انتهى وذكر الامام
 في شرح النهج الاكراه قد يشتمل الى حد الجاه وهو الذي لا يتلف للشخص معه
 قدرة ولا اختيار كالاناء من شاي متوق قد لا يشتمل اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
 هذا انا لقتلتك وعلم انه لو لم يقتله حال قتله انتمى وبهوى اى الاكراه لا يصح
 التكليف بالفعل الممكرا عليه ونقيضه مطلقاً سواء كان الاكراه
 لمجراً او غير مجرى كما انش عليه في غير الاسلام في اصوله وصدر الشرعية في التفتيح
 وابن الهمام في الخبر وافرده صاحب الكشف والتفتيح اى في التلويح وابن
 امير الحاج في التفتيح وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في اصوله
 والادنى في الاحكام والبيضاوى في النجاشي وغيرهم في استفاضهم ان الاكراه
 يصح التكليف بالفعل الممكرا عليه ونقيضه في ضمن المصلحة وذكر ابن التمسك
 في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اى غير المصلحة بمعنى
 الاكراه في ضمن غير المصلحة لا يصح التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب النهج
 وقال ابن التمسك في شرح المعالم وهو مذنب اصحابنا وثالث المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في المسألة بعين المكروه عليه وتقيضه ويمنع في غير
 اي في غير المسألة في عين المكروه عليه وذلك تقيضه اي تقيض المكروه
 عليه يعني لا يمنع الاكراه في غير المسألة التكليف بتقيض المكروه عليه عند المعتزلة فان
 اكراه على ترك الصلوة بالحس فان ترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها
 والدليل لنا اي للخصم القائلين بان الاكراه مطلقا لمحييا كان او غير محي
 لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتقيضه ان الفعل المكروه عليه كذا
 ممكن في نفسه والفاعل متمكن اي قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه

كيفية لا يكون متمكنا في الحال هو اي الفاعل يختار لفعل المكروه وهين
 من المكروه عليه والمكروه به فان راي الفعل المكروه عليه اخف من المكروه به بخلاف
 وان راي المكروه به اخف من الفعل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر
 فيضح التكليف ولذا اي لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه
 وعدم ايقاعه قد يستعرض على المكروه ما اكراه عليه كالاكراه بالقتل
 على شرب الخمر فيا شرب المكروه بتركه اي ترك ما اكراه عليه كشراب الخمر
 عالما بسقوط حرمة الاكراه في حقه لقوله تعالى الا ما اضطررت اليه والاقدام على
 المباح عند الاكراه فرض وقد يجهد على المكروه ما اكراه عليه كعصى قتل
 مسلم ظلمنا اي كالاكراه على قتل مسلم ظلمنا من غير تقييد موجب للقتل
 فيجهد المكروه على الذل اي ترك قتل مسلم ظلمنا كعصى احواء كلمة الكفر
 اي كما يوجب المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والاحتمال ان ما اكراه
 فرض وسباح ورضعة وحرام ويوجب على الترك في المحرام والرضعة وياشم في الشر

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متكبياً على الفعل
 والمراد بالاباحة ان يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم ولم يجر وبالكره
 انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه صبر حتى قتل لم يجر عملاً بالقرينة وبهذا البسطة لا غير
 اى اعراض مناحب انكشفت على كلام فخر الاسلام بانه ان ازبد بالاباحة
 انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد
 انه لو تركه ياتم فهو معنى القرض كذا ذكر الثقلاني في التلويح وابن امير المؤمنين
 في التفتيز قال المفضلون بين الاكراه الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن
 التكليف بخلاف الثاني فانه ليس مانع عن التكليف في الاستدلال اعلم ان
 الاكراه الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبقيت بان المكروه عليه
 واجب الوقوع من المكروه وضلاله محتجج وقوعه من المكروه لا من المضطر
 في الارتفاع احياء لنفسه والمضطر اليه اجب ومنه الواجب متمنع والتكليف
 بهيما اى بالواجب والمتمنع محال كذا استدل الامام في الحصول وهو
 قول صاحب المنهاج لسؤال المقتدر لان القا ذر على الشيء هو الذي انشا
 فعل وان شاء ترك قلنا جواب استدلال المفضلين لا سلم ان المكروه عليه
 واجب بالذات وضلاله محتجج بالذات فان الفعل في نفسه ممكن بالفاعل
 قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشريعة لتوابعه تعالى
 ولا تفتوا ايديكم الى الشهادة او بالعقل فان العاقل من شأنه ان يجتاز
 ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والاجاب ولافتا
 بالشريعة او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اس كل حال

من الإيجاب والمقتنع بالشرع أو العقل حرر حجج بجانب الفعل أو الترك كما يجب
 بجانب الفعل أو الترك والترجيح لا يثبت الاضيق حتى يمتنع التكليف فتأمل فانه متى
 وقالت المعتزلة الداعسون الى ان الكراهة في غير المصلحة يمنع التكليف في غير المصلحة عليه
 دون نقضه في الاستدلال على ندمهم بان المكرة اذا كره على عين المأمور به
 كالصلوة مثلاً فلا يثبت به اى بالمأمور به لداعى الكراهة قال الانسان يبطل او لا
 الى دفع المضار الجسمانية كالضرر الجسدي فالا كراهة هو الباعث ولا الى ارادة الفعل
 دفعا للضرر وبالنظر الى هذا الباعث ليعمل المكرة الفعل لا لداعى الشرع فلا خلاف
 لعدم الامتناع بحكم الشرع فلا يثبت عليه اى على اتيان هذا
 المأمور به فلا يصح التكليف به اى به هذا المأمور به انهم
 يشترطون في المأمور به ان يكون بحال يثبت عليه ففصله
 بخلاف ما اذا اتى بنقض مكره فيه كما اذا كره على ترك الصلوة فإ
 بالصلوة فانه اى المكرة ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على
 التقدير في سبيل الله فثبت على هذا التقدير قال بركت الآلهة أبوسه
 لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعى الكراهة واتى مقتضى داعى
 الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعى الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
 المعتزلة بماورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلي في
 شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بصد المكرة عليه وصحة التكليف
 بالصد فقتضى المقدورية على الصد لان الله تعالى لا يكلف العبد
 الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرته على

عندا اى على ضد ذلك الشئ فالترة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد
 ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المعترلة لم يذهبوا الى من التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لجهل
 ترشيب الثواب على اتيانهم شتر اطمح كون المأمور به بحال يشاب على فعله
 فاهم ان يمنعو الحكيم قولنا كل مقدور لئلا ينجى السفليين به فاجاب الذي يدفع الاستدلال
 انا لا نسلم ان الاثنيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لانه فان الذين يذو
 انفسهم في سبيل الله لا يتقدمون على الفعل الداعي الشرع انما الاعمال بالنية
 قال القرطبي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا حرج عليه
 كما صرح في الدين عقلا كما هو عند المعترلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجاء الا وصادف الكمالية التي من جملة الرحمة الواسعة لا يقع حرج
 في الحرج بان يامرهم بالايمان ويكفرهم بامريتهم عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو الحق
 كله مشكك له افراد ليعقد على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف
 اذا عاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتحتيت
 الاحكام بقدر الحرج فاحد اى لا اجل انه لا حرج في الدين والحرج
 مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنار
 وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتق البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لتصور العقل والعنة آفة
 يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقل
 وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البردوى وفي التقرير
 اختلط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار حجت
 لتقريره باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء مرة كلام
 المجانين وكذا سائر اموره وحسن منه ما قبل آفة ناشئة عن الذات ^{حسب} _{بعضه}
 مثلا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء ^{بعضه}
 كلام المجانين وخرج ناشئة عن الذات ما يكون بالخذرات وهذا مختار
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التفسير ان حكم العنة حكم النسيان
 (لاني حق العبادات فان لم ينسقط به الجواب استيقنا في وقت الخطاب و
 هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
 في اصوله مشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العنة غير ملحق
 بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
 بل العنة تفرع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا او المعتوه لا يفتى
 على عواقب الامور كصبي ظم منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
 لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب
 بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
 الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ
 وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

في حالتها الحيض والنفسان وعدم وجوبه فقييل يجب نقله اليه عن اكثر
 الفقهاء والحق الاصلية والسبب هو شهود الشهود ولا يجب عليها القضاء
 بقدر ما فاتهما فكان لما في بيده لا عن القات وقيل لا يجب وذكرنا خروجه
 الاصح عند الجمهور لا انتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهود وجوبه عند
 انتفاء العذر لا مطلقاً وجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
 هو بهما شهود والشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والاما وجوب قضاء
 الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب
 القضاء ما يوجب الاداء واما بناء على انه بسبب يد فانه لا لا يستند وجوباً سابقاً فلا يتوقف
 وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
 ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكر ثم هو
 ممنوع فانه انما يسمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحته ما انفق سبب وجوبه
 ولم يجب لما نفع قال ابن الهمام في التحرير والانتقاء معني عدم وجوب الاداء
 الصوم على الحائض والنفسان في حالتها الحيض والنفسان فليس وقال
 تليدة ابن امير الحاج في التقرير هو الوجوب الذي لا معدل عنه لان الاداء جاز
 الحيض حرام منهني عنه فلا يكون واجباً ما موراه للتنا في بينهما ومن هذا ما استدل
 قال السبكي اختلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جاز الفاقوا القضاء
 بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في النزاع
 فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها
 لو ان القضاء والالتفات الاداء فانه وقت توجبه الخطاب والند سبحانه وتعالى علم

و لكن المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوجهين واحد ان الالام التي
 عجز خالص خفيفة وحكى ليس فيه مشوب القدرة بوجه من عمت العبادات
 للمريض في المدة من قليل المرض حاله في البدن خارجة عن المجرى الطبيعي
 وعبرة بعضهم هو ميته للحيون يزول بها استحال الطبيعة والمذكور في
 بعض كتب الطب ان المرض ميته غير طبعية في بدن الانسان سيدها
 بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والتقصان والبطلان
 والتغير ان يتخيل صور الوجود لها خارجا والتقصان ان يضعف البصر
 مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البرذوى وفي التقرير شرح التحرير عنه
 عبارات منها ما يعرض البدن يخرج عن الاعتدال الخاص ومنها ميته
 غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحجوبة
 غير سليمة ولبس الكلام فيه يعرف في منه على قدر الكثرة اى الطاقة حتى شرع
 له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او جاعدا
 اذا عجز عن القيام والنعوذ وانتفى الكاشم في الخطاء محتمل حتى لو اخطأ
 في القبلة بعد الاجتهاد بارت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى بما اجتهد لا ياثم
 ويستحق اجرا واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اسأله فله اجرا
 واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجرا واحداً ووجه انتفاء الالام ان العصمة عن
 الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الى الخطأ في الاجتهاد الى الالام لا يميل احد
 الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي التسميات وهو عدم
 عدم الاستحسان للشيء في وقت حاجته اى حاجته استحضاره فمثل هذا النسيان

عند الحكم بالسهر والفرق بين النسيان والسهر من حيث اللفظ بعيد كما
 ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير بما تجاوهما لان اللفظ لا يفرق بينهما وان
 فرقا بينهما بان السهر زوال الصورة عن المذكركة مع بقاها في الحافظة
 والنسيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
 قبل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهر غفلة عما كان مذكورا ولم يكن
 مذكورا فالنسيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين المهندي
 شارح الهدى والسحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى العزيمة
 بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
 انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادى النسيان الى الاثم كان
 له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع العين
 امتي الخطاء والنسيان ما استكرهوا عليه واه ابن حبان والحاكم وقال
 صحيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومه ناسيا
 اذ لم يست في الصوم بهيئة مذكرة للصوم والطبع دأب الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الديني ليسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
 فعل ينافية به دون ذكره لما هو فيه دفعا للمخرج فلا يفسد به الصوم لا يلزم
 منه الاثم وخفف في السفر لانه منظمة المشقة فلو شذ فيه لكان حرجا
 فشرعت الرباعية من المكتوبات دكتين ابتداء كما في الصحيحين
 عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضيت الصلوة ركعتين ركعتين فافترت
 صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مصلح الخف للمسافر في السفر

الى ثلاثة ايام ولياليها كما في صحيح مسلم من حديث شريح بن بائي قال سألت
 عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت آيت عليا فانه كان يسافر مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فأتته فسالته فقال جعل للمقيم يوما وليلة والمسافر
 ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعا
 له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجا و ثبت الرخصة اية رخصة
 السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع في السفر
 قبل لحققته اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهي ثلثة
 ايام وفقا للخرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى
 السفر كما في الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالثنية
 اربعاً والعصر بثلثي الخليفة ركعتين وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ان عليا
 خرج من البصرة فصلى الظهر اربعاً ثم قال انا لو عاوزنا هذا الحين لصلينا
 ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر
 الصلوة حين يخرج من شعب المدينة وكان القياس ان لا تثبت
 الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت
 قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقامه المسافر ايام
 الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولو لم
 عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم في الضرافة ولو كانت الاقامة
 ويتبها في المفازة التي لا ببيان فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة

كانه اى كونه مقبها دفع للسفر قبل تحققه فتعود الاقامة الى اول دفعه
 دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفي كشف البرزوى لان السفر لا
 عليه بالسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقصا للعارض وهو السفر لا ابتداء
 عنه وصار كان السفر لم يكن وكان لم يرل مقبها كما كان مقبها فلم يشترط محل
 الاقامة وبعد هها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقبها
 الا فيما اى في محل يصح كونه مقبها فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفارقة
 كانه اى كونه مقبها دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت
 الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
 والمفارقة ليست محل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها
 كذا في التقرير وفي كشف البرزوى واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة في
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد ايجاب
 اى اثبات اقامة ابتداء لا لفضن السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح
 الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفارقة سنة هذه
 العبد اهمل للتصرف في المال وملاك اليد اى اهل لما لكتبة
 اليد الذي هو الحكم الاصل للتصرف وملاك العين والرقبة شرع للقول
 اليد ولقطع طبع الاغيار من العين او الملك هو المطلق للتصرف لما
 والسماخية للغير عن التصرف في مملوك بدون اذنه وهذا اعتدنا
 اى كون العبد اهلا للتصرف وما لكتبة اليد مذمونا خلافا للشافعي
 فنهده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما لكتبة اليد وكلمة ليعتيد للتصرف

كانه اى كونه مقبها دفع للسفر قبل تحققه فتعود الاقامة الى اول دفعه
 دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفي كشف البرزوى لان السفر لا
 عليه بالسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقصا للعارض وهو السفر لا ابتداء
 عنه وصار كان السفر لم يكن وكان لم يرل مقبها كما كان مقبها فلم يشترط محل
 الاقامة وبعد هها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقبها
 الا فيما اى في محل يصح كونه مقبها فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفارقة
 كانه اى كونه مقبها دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت
 الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
 والمفارقة ليست محل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها
 كذا في التقرير وفي كشف البرزوى واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة في
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد ايجاب
 اى اثبات اقامة ابتداء لا لفضن السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح
 الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفارقة سنة هذه
 العبد اهمل للتصرف في المال وملاك اليد اى اهل لما لكتبة
 اليد الذي هو الحكم الاصل للتصرف وملاك العين والرقبة شرع للقول
 اليد ولقطع طبع الاغيار من العين او الملك هو المطلق للتصرف لما
 والسماخية للغير عن التصرف في مملوك بدون اذنه وهذا اعتدنا
 اى كون العبد اهلا للتصرف وما لكتبة اليد مذمونا خلافا للشافعي
 فنهده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما لكتبة اليد وكلمة ليعتيد للتصرف

في اليد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل تنصرف
 للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والوكيل لنا التمسك
 اى ايلية التصرف وايضا ملك اليد انما يكون بالاهليته للتكلم اى كون
 الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول لا يتجوز
 والقبول والاقرار واعتبار الكلام بعدد ورده عن الابل والذمة اى
 كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يحتاج طب بالاحكام
 والاولى اى ايلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون
 صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ولنفعل بمقتضاه ونقيضه بالاسباب على نفسه و
 على الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولذا اى لعدم احتمال العمل
 بالرق كانت روايته اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبيل
 اخباراته في الدايات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وشهادته في هلال
 رمضان فلو كان في سقته احتمال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
 وكيف تقبل اخباراته في الدايات وشهادته في هلال رمضان والثانية
 اى ايلية الذمة بالنية بالاسباب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
 ولتحققهما اى لتحقيق ايلية الاسباب وايلية الاستيجاب للعبد فوجب
 العبد بحقوقه تعالى كالعبادة والصوم وغيرها ويصح اقراره اى اقرار
 العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره
 ويحرم الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للعقاص يصح اقراره ويقتصر
 منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى لو اخذ به بعد العتق ولم يصح ان يثبت

خلاص الحق
 عبد الله بن عبد الله
 توفيق طبعه
 وخلق له
 الفضل له
 الاذن له
 الاذن له

المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح
 التصرف في ذمة الاجنبي بان يشتري ما حد شيئا على ان الثمن في ذمة الاجنبي
 لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
 المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يبتز ومن المودع مالا او دعه لعبد
 عنده ما ذونا كان العبد او محجورا كذا في عاتمه نشر ورح الحجامح الصغير وصحة
 اقرار المولى على العبد بدين للملك مائة العبد للملك ذمة العبد بدليل انه
 يصح اقراره بقر مائة الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة ^{مستترة} وبها
 لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المائة وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو
 كما اقر الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
 للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى
 استحقاق مائة الرقبة والكسب فيصح فقرار المولى على عبده اقرار على نفسه ^{بما}
 فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد
 بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
 الاجنبي لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مائة العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
 العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذه الدين بعد العتق ولو لم يكن كذلك
 واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذه
 الدين بعد العتق لان مائة رقبة صارت مشغولة بالدين وقد ائلفها المولى
 بالاعتناق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتناق سلمت له وصارت
 للمائة المشغولة مصرقة اليه فيلزمه السعاية كما للرأس المحسر اذا عتق عبده

المهر من يلزم العبد السعائية وان لم يكن عليه دين لانه عرف مال به الرقبة شئونة
 بالرحن كذا لك ههنا كذا في كشف البرد وسمى لما كان برد ان العبد منع عن
 التصرف فلو كان اطلاقا لما منع عنه احباب عنه ليقوله وانما المحجور اى المنع
 للعباءة من التصرف مع قيام الابطية لحق المولى فى رقبة العبد لان الدين
 اذا وجب فى الزمة يتحقق بالابية الرقبة والكسب استيفاء وبالابية الرقبة
 والكسب بما للمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فى
 رضى يستوسط حقه كذا فى التقرير وفى بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
 من غير اذنه صار الرقبة بالكلية فى الدين اذا وجب فى ذمته فلا يقدر
 المولى على الاستخراجه فيستقر المولى به لئلا يذهب اى فاذا كان المولى للعبد
 فالتحجيد الثابت بالرقى اى ازالته منع التصرف الثابت بالرقى عن العبد
 ورفع المانع عن التصرف حكما وانتابت اليد له فى كسبه كالاتيات
 كالا هلية اى ابلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان فى نفسه اطلاقا
 للتصرف وامتناع التصرف عنه لم مانع وليس المانع الا حق المولى فاذا منع
 للمانع لانتابت الابطية والشافعية قالوا فى الاستدلال على ان العبد
 باهل التصرف والابلية اليد بانه لو كان العبد احلا للتصرف فى المال
 لكان احلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
 اى للملك والنسب يمكن بالبيع والشراء والهبة وغيره من التصرفات وسبب
 عنه اى من الملك اذ الملك شئ التصرف ولهذا لا يباح التصرف فى ملك
 الغير والتصرف شرع الحكم وهو الملك لانه لا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

اهل الملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهل التصرف فلا محالة اذا
 كان اهل التصرف كان اهل الملك وقيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ
 وجود الشيء يستلزم وجود سببه وسلبه والا لا وهو اهلية العبد للملك
 باطل اجبا عا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال
 اصلا وكل ما في يده فهو ملك سيده فكذا المستلزم ثبت ان العبد ليس
 باهل التصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للملك اى لا يملك
 اليد والايه لان اليد اى ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابلا
 على شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستلزم بملك الرقبه والتصرف
 وقد انتقد وقد عدم الامر ان اعني ملك الرقبه والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل التصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوصيه ان التصرف تمليك وتلك فانه
 اذا اشترى شيئا كان تمامه ذلك الشيء والمالك يثبت للمولى بلا خلاف
 التمليك يقع له واذا باع بما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك ايضا
 للمولى ولا يخفى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا
 لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد
 كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا
 اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة
 للحكم لا محالة كذا في كشف البرزوى قلنا في جواب استدلال الشافعية

وفي التقرير والتقرير وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع
نعم هو اى ملك الرقبة وسيله اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم
من عدم ملكها اى الرقبة عدم المقصود لجواز تقدير الاسباب لملك التصرف
انتهى ما في التقرير وذكر التفتا زاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيله اليه
وعدم اهليته للوسيله لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا انك الوسيله وهو ممنوع انتهى **شرح المسئلة**
وثمة قولنا باهليته العبد للتصرف والكيه اليد خلافا للشافعي لو اذن
له اى للعبد المولى في مخرج من التجارة كان له اى للعبد التصرف
مطلقا اى في انواع التجارة كلها عند علمنا ثلثة لوجود فك الحرج المانع
من التصرف باهليته فاعني التقييد اعني لما اذن المولى عبده للتجارة فبوت حجة
في الحزمنة وفي برامه رقبته عن الدين حتى يحبس امار الدين على العبد المولى
المديون اذا اذن عندنا فك الحرج لاشياء للاهلية واهلية التصرف قد كان
في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له
التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا
له وقال زفر والشافعي لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له
في نوع بل يحق اذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم
التصرف الا بالتفصيل لان تصرفه لما كان بطريق النية عنه كان كالكيل

قوله كان له اذنه
على ثلثة لوجود
فك الحرج المانع من
التصرف باهليته
التقييد بنوع وقال
زفر والشافعي لا
اذن فيه لان تصرفه
ما كان بطريق النية
عنه كان كالكيل
مقتصر على اذن فيه
وفيه ما فيه ١٣
منه لا حكم له
لنفسه

صار مقصودا على ما اذن فيه لان النيابة لا يتحقق بدون اذن الاصيل
 فتثبت يد الامير العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من
 كسب العبد عند علمنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصله عنده
 كالمكاتب فانه يملك بكاسبه والفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى
 انما يملك حجره اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب
 بعد الكتابة لان ذلك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالادب
 بلا عوض فلا يكون لازما فيسكن ذلك حجره كالايجبة ليصح الرجوع
 عن ذلك حجر كما يصح الرجوع عن الهبة انما لا يصح الرجوع من الهبة لبعض
 الصور كحقيقة المعاوضة او شبهتها كما فى الزوجية والفرقة او عدم المحل
 كما فى الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما فى موت احدهما او اختلاط المرسوب
 بغيره كما فى الزاوة بخلاف الكتابة فانها بعض فكتون لائمة فتحواسه
 الكتابة وتذكير التمييز لكون الكتابة مصدرا ويجوز فى المنسدر التذكير التثنية
 كالبيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة فتصح كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالة
 بدون الرضا ثم اعلم ان المشائخ فى ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما
 ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
 هذا سائر لنفسه لان على الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
 كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه لاسيد من وجه لم يجعل ثابتا عن المولى
 بل هو عاقل لنفسه فكذا هنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
 للتصرف لانه يتصرف للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق ابدا للملك

تعدد الايقاع له فاستحقه المولى بالتصرف ولكن بطريق الاختلاف عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد بقيام ملك في الرتبة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله دين العبد المستغرق لما له يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
يملك كسابه بسبب ملكه في رقبته بالتصرف العبد كذا في كشف البرذوى ومختار
فخر الاسلام في اعماله وصدر الشريعة في التبيين والتوضيح وابن الهمام
التحريم في الطريق الثاني **مسئلة الموت** فقبل هو صفة وجوده
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجود
ازوال الحيوة وبذا عند اهل السنة كما في كشف البرذوى وفي التقرير غنى
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق في
الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو القطع بعلق
الروح بالبدن ومفارقة وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هاء
لاساس التكليف ومناف لا بانية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون
الموت مستقلاً للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اثبات المكلف به عن اختيار وبالمرور بتحقيق العجز اللازم الذي لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه العجز به عجزاً لا يصح لبيته فيه حجة القدرة بوجه العجز
يثبت في الاختيارات الغرض ولغات الغرض وهو الاثبات عن اختيار
فلما ان الزكوة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من الميت

شكل الموت بادم
الموت عدم
الحيوة كما في
الحيوة وجوده
بما وجدته
الشيء وانما
كسبه
فخلق الخلق
لان عدمه
عدم عدم
نعمه

خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى بناءً على أن الفعل هو المقصود في حقوق العباد
عندنا وقفات وعند المال هو المقصود وكون الفعل خي لو ظفر الفقير
الزكوة كان له أن يأخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة سنه كما في دين العباد
وعنده ليس له ولاية الأخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
العبادات كالصلاة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من أحكام الآخرة والميت لا يحيا
في أحكام الآخرة وما شرع على الميت اما لمحتاجه نفسه او لمحتاجه غيره كمشيم
المثاني اعني ما شرع على الميت لمحتاجه غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يقع على ذمة

م م م

الميت اكله ما كان متعلقا بعين ولا يكون ذميا فانه يقع به بقار تلك
العين كالفداشي والمضروب فانها متعلقان بعين الشيء المودع
والمضروب فلمودع والمضروب منه ان يأخذ الورقة والشيء المضروب
من ورثة المودع والناصب كما يأخذونها منها في حال حيوتها او المقتد
في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل تبع حواجههم بالاموال واذ كان
كذلك بقي حق العبد في العين بعد فترت من كانت العين في يده لم يحصل
المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقا بالذمة فلا يسجل من ان
وجوب لطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوب لطريق الصلة كما لا يكون
بالمعاوضة فما كان وجوب لطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيسقط
من الثلث ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بجزء الذمة لصعف الذمة بالموت

الفرق ضعفها بالرق فان الرق يبرجى زواله بالاعتاق غالباً لانه مندرج
 والموت لا يبرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
 كان في زمان عيسى وعزير عليها السلام لطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذلك في
 الدين بدون الضمان بالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تختمه ذمة الميت
 ما بطريق الاول بل انما يبقى اذا قويت ذمته بال تركه وهو المراد من قوله او
 بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
 هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة
 ضم ذمة في المطالبة كالدينان فالدين ياخذ الدين من مال تركه
 او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصى له ياخذ الوصية من ثلث مال
 تركه والتجهيز فيجب للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدر على الدين
 والوصايا بالاجماع واذا كان تقارب هذا القسم مشروطاً بالضمان مال
 او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تخرج الكفالة بما عليها على الميت
 من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً بدون الكفيل قبل الموت عند
 الجحيم فيقتلها امي الكفالة عبارة عن ضم الذمة امي ذمة الكفيل
 الى الذمة امي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
 ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وغرى الى الشافعي بدليل بقدر الدين
 فبعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة بهنبا لاستحالة مطالبة
 الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال
 يوم الوارثا والوصى بالاولاد منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف النزك

خلاصهم في المطالبة فلا كفالة وعند بهما اى عند ابي يوسف ومحمد بن
 قتيبة الكفالة من الميت وان لم يخلف بالاولا ولا كفيلة وكتب ابي محمد سبب ما عليه
 قالت الاثمة الثلاثة يعني مالك والشافعي والحنابلة بن عزاه ابن قدامة
 الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التفسير جلد ١٢١ جابو كان رسول
 صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاقى بميت فقال
 اطيعه دين قالوا نعم فيكون قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصار
 هما علي بن ابي طالب ورسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والنسائي لان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
 لم يشرع مبطلاً للمحقق الواجبة عليه ولا ميراثا عنها فلا يبطل للدين الواجب
 على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اختلفت كفيلة به ثم كفل
 به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلساً يوجب سقوط الدين عنه
 لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلة لان برائة الاصيل تجزئ
 برائة الكفيل والاشترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه
 لو خضر في الطريق قتل في مال او انسان بعد موته يجب الضمان
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته اولى فثبت ان الدين باق
 في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بأنه مطالب
 حقاً للمدعي كذا في كشف البرزوى ولذا اى لعدم كون الموت مبرراً
 بطلب الميت به اى بما عليه من الدين في الاخذة اجساماً
 لعدم كون الموت مبرراً ليعجز التبرع بالاداءة يعني لو تبرع احد عن الميت

قوله حديث جابر
 اى على ما كان
 رسول الله صلى
 الله عليه وسلم
 مات وعليه دين
 فاقى بميت فقال
 اطيعه دين قالوا
 نعم فيكون
 قال صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والنسائي
 لان الدين واجب
 عليه بعد موته
 وان الموت لم
 يشرع مبطلاً
 للمحقق الواجبة
 عليه ولا ميراثا
 عنها فلا يبطل
 للدين الواجب
 على الميت ولا
 يبرء الميت عنه
 الا ترى لو اختلفت
 كفيلة به ثم
 كفل به انسان
 بعد موته صح
 ولو كان موته
 مفلساً يوجب
 سقوط الدين
 عنه لما صحت
 الكفالة بعد
 الموت وان كان
 به كفيلة لان
 برائة الاصيل
 تجزئ برائة
 الكفيل والاشترى
 ان الميت اهل
 لوجوب الدين
 عليه ابتداء
 فانه لو خضر
 في الطريق
 قتل في مال او
 انسان بعد
 موته يجب
 الضمان عليه
 فلان يبقى
 عليه الدين
 الواجب في
 حياته اولى
 فثبت ان الدين
 باق في الذمة
 بعد الموت
 وهو واجب
 التسليم والبقاء
 موصوف بأنه
 مطالب حقاً
 للمدعي كذا
 في كشف البرزوى
 ولذا اى لعدم
 كون الموت
 مبرراً بطلب
 الميت به اى
 بما عليه من
 الدين في
 الاخذة اجساماً
 لعدم كون
 الموت مبرراً
 ليعجز التبرع
 بالاداءة
 يعني لو تبرع
 احد عن الميت

بأداء الدين حل اخذ الدين ولو بروت وضمته الميت من الدين بالموت
 لم يحل اخذ الدين للدين والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
 انه اى قول ابى قتادة بها على في حديث جابر لم يحل العدة اى الوعد
 بوفاء الديارين ويحتمل ان يكون اقتدارا بكفالة سابقة كانت
 في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز بن جاري في كشف البزوص
 واستدلوا بهم بما يحريث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك
 ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فينا ايضا ان هذا
 الكفالة صحيحة مستندة على وجه تبين عليه احكام الكفالة من توجب المطالبة للملا
 واحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
 لان الكفالة لا تفصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للجهول بلا خلاف وكان النبي
 صلى الله عليه وسلم كان لا يصح له وجه القضاء وبالعدة تبين له
 الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 كما تبين بالمال لان الظاهر هو ان مكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاستدلال
 للقاضي ابى زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتقاله العدة
 وهو الظاهر اذ لا تفصح الكفالة للجهول انتهى وذكر ابن الهمام في التقرير
 الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلنت وهو مشكل بافى لفظ
 جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا
 بها عليك وفى نالك والميت منها برى فقال نعم فعلى عليه وعلى غيره
 فيحتمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدين ان يبرئ كفلها واجاب بمسئول

اذا قيل ان يحتمل العدة
 قال ابن الهمام ومحمد
 اذا يصح الكفالة
 لا في اللفظ عن جابر
 وقال صحيح الاسناد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليك وفى نالك الميت
 اقول غايه كما ينافى
 العدة بينا في الكفالة
 لعدم براءة المكفول
 عنه في الكفالة فاقبل
 المسألة
 نعم الله
 نقاس

وغيره بان يما على يحتل كلاما من المتعارف الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على
 سيوار قسمي واقعه حال لا عموم لها فكما يستدل به في خصوص محل النزاع
 قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فائتيا
 فقول الله يبارك الله على قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى في التهمة
 الغريم ويرى منها الميت قال نعم فضله عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
 بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بئانه اى جنازة فالتفت فقال بل عليه
 دين قالوا لثمة وتاير قال بل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
 قال ابو قتادة صلى الله عليه يارسول الله وعلى دينه فضله عليه واليهما ينسب
 كونه عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقتال
 ابو قتادة انا الكفل به قال بالوفاء فضله عليه وعلى التبعة عليه وسلم وكان
 عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يؤول الى ان
 فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثم افتى به بعض الشافعية
 ولعل قوله فيه طمأنيته اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال
 او رد المصنف في الاحتشيتة على ما يشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
 يينا في العدة يينا في الكفالة لعدم برائة المكفول عنه في الكفالة وهو مدرك
 على ما يشكل بلفظ جابر لاحد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا فهمه
 رافعا لاحتمال الاقرار بذكر المصنف في الاحتشيتة وفي كونه اى كونه لفظ
 رواية ابن حبان انا الكفل به منائيا للوعده كما في التقرير فلفظ الجواز المباعدة
 في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اى مطالبة الدين

قوله في التبعة
 اشارة الى ان
 رواية صحيح ابن
 حبان فقتال
 الله يبارك الله
 على قتال رسول
 الله صلى الله
 عليه وسلم قد
 اوفى في التهمة
 الغريم ويرى
 منها الميت
 قال نعم فضله
 عليه وما في
 صحيح البخاري
 عن سلمة بن
 الاكوع من
 حديثه قال
 ثم اتى بئانه
 اى جنازة
 فالتفت فقال
 بل عليه دين
 قالوا لثمة
 وتاير قال
 بل ترك شيئا
 قالوا لا قال
 صلوا على
 صاحبكم قال
 ابو قتادة
 صلى الله عليه
 يارسول الله
 وعلى دينه
 فضله عليه
 واليهما ينسب
 كونه عدة
 واقرار بكفالة
 سابقة ما في
 رواية في
 صحيح ابن
 حبان فقتال
 ابو قتادة
 انا الكفل
 به قال بالوفاء
 فضله عليه
 وعلى التبعة
 عليه وسلم
 وكان عليه
 ثمانية عشر
 درهما او
 سبعة عشر
 درهما ثم
 هذا الحديث
 يؤول الى ان
 فانه لا
 يشترط قبول
 المكفول له
 في المجلس
 ومن ثم
 افتى به
 بعض
 الشافعية
 ولعل قوله
 فيه طمأنيته
 اشارة الى
 ما ذكره
 ابن امير
 الحاج من
 الاشكال
 او رد
 المصنف في
 الاحتشيتة
 على ما
 يشكل
 بلفظ
 جابر
 للحاكم
 بان
 ظاهره
 كما
 يينا في
 العدة
 يينا في
 الكفالة
 لعدم
 برائة
 المكفول
 عنه في
 الكفالة
 وهو مدرك
 على ما
 يشكل
 بلفظ
 جابر
 لاحد
 واما
 لفظ
 سلمة
 بن
 الاكوع
 على
 دينه
 فلا
 فهمه
 رافعا
 لاحتمال
 الاقرار
 بذكر
 المصنف
 في
 الاحتشيتة
 وفي
 كونه
 اى
 كونه
 لفظ
 رواية
 ابن
 حبان
 انا
 الكفل
 به
 منائيا
 للوعده
 كما
 في
 التقرير
 فلفظ
 الجواز
 المباعدة
 في
 وفاء
 الوعد
 كما
 هو
 المتعارف
 والمطالبة
 الاخروية
 اى
 مطالبة
 الدين

من المدعيون في الآخرة باعتبار انهم اسي اثم المدعيون في راجعة اليه
كما تقتضيه هذه المطالبة الى بقاء الذممة فضلا عن قوتها واذ انظر الى
فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المصنوع منه اذا سرق
المصنوع من الغائب لا يبقى في ذمة الغائب شيء مع ان المطالبة
الآخروية باعتبار ااثم من الغائب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الآخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبrog اذا
اوى التبrog لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
للبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المدعيون فان الدين ساقط
في حقه والكان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اسي سقوط الدين
عن المدعيون بالموت لضرر وادفات المحلل وهو المدعيون
الحق لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرر فيتقدم
بقدر فوت المحلل فيبطل السقوط في حق من عليه الدين وهو المدعيون
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لان
جهة المدعيون كتصح الكفالة وادار المستبرع تلا في جانب صاحب الحق
دون المدعيون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المدعيون موديا بل
يبرر كما لو ابرده رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
ابي زيد وكشف البزومي وتلويح التفتازاني وتخدير ابن الهائم تقرير
امير الحاج وغيرهما من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

حیاتہ الصبیح

اعلم ان عبارة والقاری فی ابازید صاحب المیزان انتهت الی قیامت
فی الکتاب فی السطر الخامس من الصفحة الخمسین مزیدة من مذهب الی
فقد الناظر حکما وازالتها



اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب مهتم مطبع شعاعی طور کا پور فیہ
بنابین کتاب منطبع بذریعہ قانون بستم ۱۲۷۷ عیسوی اخل ہی جی ریسبری
سرکار شدہ است امید از ارباب مطالع آئندہ بغیر اجازت جنہم مطبع شعاعی
قصیدہ طبع آن نشر نمایند و ازہ دار دیگر سرکار محترم باشند

۴۴